LVMIERE ET VIE

Dieu se tait

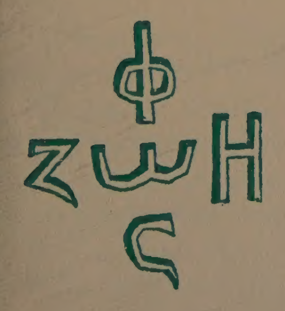
Claude-J. GEFFRÉ
La Providence, mystère de silence

Marc-François LACAN
Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi ?

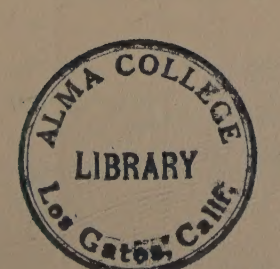
Pierre-E. BONNARD
Job, l'homme extasié

Régis GEREST
Les hommes parlent

Christian ZIMMER
Au cinéma



66



SOMMAIRE

Lumière et Vie
Je n'accepte plus le silence de Dieu 1

Régis-Claude Gerest, o. p.
Dieu se tait :
les hommes parlent à sa place 6

Pierre-E. Bonnard
Job ou l'homme enfin extasié 15

Marc-François Lacan, o. s. b.
Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi ?
(Matthieu, 27, 46).................... 33

Claude-J. Geffré, o. p.
La Providence, mystère de silence 55

Christian Zimmer
Liberté, grâce et destinée dans le cinéma .. 77

Pierre-Réginald Cren, o. p.
Être honnête envers Dieu 93

CHRONIQUES

François Biot, o. p.
Après la deuxième session de Vatican II :
Perspectives œcuméniques 105

LES LIVRES

I. *Comptes rendus* 116
II. *Notes de lecture* 130

LVMIERE ET VIE

Tome XIII Janvier-Février 1964 N° 66

Je n'accepte plus le silence de Dieu

Un matin de printemps le petit Elie Wiesel, enfant juif profondément croyant, est entré dans la nuit, avec son père, sa mère, ses deux grandes sœurs et la petite Tzipora. Il ne savait pas que c'était la nuit : il avait quinze ans. A son arrivée au camp de Birkenau, il vit disparaître les femmes dans l'ombre et il ne savait pas qu'à cet instant c'était pour toujours qu'il quittait sa mère et sa petite sœur Tzipora. Il restait seul avec son père. Longtemps après il se souvient :

« Jamais je n'oublierai cette nuit, la première nuit de camp qui a fait de ma vie une nuit longue et sept fois verrouillée.

Jamais je n'oublierai cette fumée.

Jamais je n'oublierai les petits visages des enfants dont j'avais vu les corps se transformer en volutes sous un azur muet.

Jamais je n'oublierai ces flammes qui consumèrent pour toujours ma foi.

Jamais je n'oublierai ce silence nocturne qui m'a privé pour l'éternité du désir de vivre.

Jamais je n'oublierai ces instants qui assassinèrent mon Dieu et mon âme, et mes rêves qui prirent le visage du désert.

Jamais je n'oublierai cela, même si j'étais condamné à vivre aussi longtemps que Dieu lui-même. Jamais ».

∴

« Un jour que nous revenions du travail, nous vîmes trois potences dressées sur la place d'appel, trois corbeaux noirs. Appel. Les S.S. autour de nous, les mitrailleuses braquées : la cérémonie traditionnelle. Trois condamnés enchaînés, et parmi eux, le petit Pipel, *l'ange aux yeux tristes.*

Les S.S. paraissaient plus préoccupés, plus inquiets que de coutume. Pendre un gosse devant des milliers de spectateurs n'était pas une petite affaire. Le chef de camp lut le verdict. Tous les yeux étaient fixés sur l'enfant. Il était livide, presque calme, se mordant les lèvres. L'ombre de la potence le recouvrait.

Le Lagerkapo *refusa cette fois de servir de bourreau. Trois S.S. le remplacèrent.*

Les trois condamnés montèrent ensemble sur leurs chaises. les trois cous furent introduits en même temps dans les nœuds coulants.

— Vive la liberté ! crièrent les deux adultes.

Le petit, lui, se taisait.

— Où est le Bon Dieu, où est-il ? demanda quelqu'un derrière moi.

Sur un signe du chef de camp, les trois chaises basculèrent.

Silence absolu dans tout le camp. A l'horizon, le soleil se couchait.

— Découvrez-vous ! hurla le chef de camp. Sa voix était rauque. Quant à nous, nous pleurions.

— Couvrez-vous !

Puis commença le défilé. Les deux adultes ne vivaient plus. Leur langue pendait, grossie, bleutée. Mais la troisième corde n'était pas immobile : si léger, l'enfant vivait encore...

Plus d'une demi-heure il resta ainsi, à lutter entre la vie et la mort, agonisant sous nos yeux. Et nous devions le regarder bien en face. Il était encore vivant lorsque je passai devant lui. Sa langue était encore rouge, ses yeux pas encore éteints.

Derrière moi, j'entendis le même homme demander :

— Où donc est Dieu ?

Et je sentais, en moi, une voix qui lui répondait :

— Où est-il ? Le voici — il est pendu ici, à cette potence... »

⁂

« La veille de Roch-Hachanah... dix mille hommes étaient venus assister à l'office solennel, chefs de bloc, Kapos, fonctionnaires de la mort.

— Bénissez l'Eternel...

La voix de l'officiant venait de se faire entendre. Je crus d'abord que c'était le vent.

— Béni soit le nom de l'Eternel !

Des milliers de bouches répétaient la bénédiction, se prosternaient comme des arbres dans la tempête.

— Béni soit le nom de l'Eternel !

Pourquoi, mais pourquoi le bénirais-je ? Toutes mes fibres se révoltaient. Parce qu'Il avait fait brûler des milliers d'enfants dans ses fosses ? Parce qu'Il faisait fonctionner six crématoires jour et nuit, les jours de Sabbat et les jours de fête ? Parce que dans Sa grande puissance Il avait créé Auschwitz, Birkenau, Buna et tant d'usines de la mort ? Comment Lui dirais-je : « Béni sois-Tu, l'Eternel, Maître de l'Univers, qui nous a élus parmi les peuples pour être torturés jour et nuit, pour voir nos pères, nos mères, nos frères finir au crématoire ? Loué soit Ton Saint Nom, Toi qui nous a choisis pour être égorgés sur Ton autel ? »

J'entendais la voix de l'officiant s'élever, puissante et brisée à la fois, au milieu des larmes, des sanglots, des soupirs de toute l'assistance :

— Toute la terre et l'univers sont à Dieu !

Il s'arrêtait à chaque instant, comme s'il n'avait pas la force de retrouver sous les mots leur contenu. La mélodie s'étranglait dans sa gorge.

Et moi, le mystique de jadis, je pensais : « Oui, l'homme est le plus fort, plus grand que Dieu. Lorsque Tu fus déçu par Adam et Eve, Tu les chassas du paradis. Lorsque la génération de Noé te déplut, Tu fis venir le déluge. Lorsque Sodome ne trouva plus grâce à Tes yeux, Tu fis pleuvoir du ciel le feu et le soufre. Mais ces hommes-ci que Tu as trompés, que Tu as laissés torturer, égorger, gazer, calciner, que font-ils ? Ils prient devant Toi ! Ils louent Ton nom ! »

Autrefois, le jour du Nouvel An dominait ma vie. Je savais que mes péchés attristaient l'Eternel, j'implorais Son pardon. Autrefois je croyais profondément que d'un seul de mes gestes, que d'une seule de mes prières dépendait le salut du monde.

Aujourd'hui, je n'implorais plus. Je n'étais plus capable de gémir. Je me sentais au contraire très fort. J'étais l'accusateur. Et l'accusé : Dieu. Mes yeux s'étaient ouverts et j'étais seul, terriblement seul dans le monde, sans Dieu, sans hommes. Sans amour ni pitié. Je n'étais plus rien que cendres, mais je me sentais plus fort que le Tout-Puissant auquel on avait lié ma vie si longtemps. Au milieu de cette assemblée de prière, j'étais comme un observateur étranger...

Yom Kippour. Le jour du Grand Pardon...

Je ne jeûnai pas. D'abord pour faire plaisir à mon père, qui m'avait défendu de le faire. Puis, il n'y avait aucune raison que je jeûne. Je n'acceptais plus le silence de Dieu. Avalant ma gamelle de soupe, je voyais dans ce geste un acte de révolte et de protestation contre Lui.

Au fond de mon cœur, je sentais qu'il s'était fait un grand vide » (*Elie Wiesel,* La nuit, *Ed. de Minuit,* 1958, p. 60, 103-105, 107-111).

⁂

Devant pareille détresse, que dire, que faire ? On trouvera plus loin, dans ce numéro, la réponse de François Mauriac,

qui a préfacé le livre bouleversant d'Elie Wiesel.

Ce qu'il faut certainement éviter, ce sont les trop faciles discours : à titre d'exemple le P. Gerest a collectionné quelques échantillons de ces bavardages humains sur la Providence.

Mais il faut nous tourner vers l'Ecriture inspirée. Job n'a pas exprimé à l'avance le désespoir d'Elie Wiesel. Mais il a posé des questions aussi graves que lui. L'abbé Pierre Bonnard tente de nous faire saisir la réponse — surprenante — qu'y apporte le Seigneur.

Cette réponse, Jésus est venu la compléter et la parfaire, non pas seulement par ses paroles, mais par sa vie, sa mort sur la croix et sa résurrection. Dom Lacan se fait pour nous le messager de cette Bonne Nouvelle.

Est-ce à dire que tout soit devenu limpide et satisfaisant pour l'esprit et pour le cœur ? Certes non. Le silence de Dieu continue à angoisser l'âme chrétienne, et un théologien, le P. Geffré, essaie, honnêtement, modestement, de débrouiller l'écheveau de la souffrance et de l'interrogation.

Il aurait été étonnant que le cinéma, ce grand miroir de notre temps, n'ait pas, d'une façon ou d'une autre, abordé le thème qui nous préoccupe. M. Christian Zimmer nous aide à discerner sur l'écran les coups de la destinée, les chemins de la liberté, les impulsions de la grâce.

Etre honnête envers Dieu : c'est au fond le thème sous-jacent à tout ce cahier. C'est aussi le titre d'un petit livre qui fait fureur dans les pays de langue anglaise et qui va paraître en français. Le P. Cren l'a lu attentivement. Il prend au sérieux les questions posées par l'évêque anglican de Woolwich et s'en fait l'écho auprès de nos lecteurs.

Enfin, avant de présenter les livres récents, Lumière et Vie *accueille des réflexions du P. Biot sur la deuxième session du Concile : a-t-elle contribué efficacement au rapprochement œcuménique des chrétiens ?*

Dieu se tait : l'affirmation n'est vraie qu'en un certain sens. Nous le montrerons prochainement en prolongeant — dans une ligne nouvelle — les réflexions de ce cahier et en parlant de Celui qui s'exprime, qui crie en notre cœur Abba, Père : *le Saint-Esprit.*

DIEU SE TAIT

LES HOMMES PARLENT A SA PLACE

La Providence est un dogme, un mystère surtout ; et parmi les mystères, un de ceux qui parlent le plus à notre imagination. Le malheur est que notre imagination s'égare et se trouve vite follement ingénieuse à trouver des utilités, des explications, des desseins secrets devenus quasi évidents, là où plane le Mystère.

Nous avons voulu ici dresser une petite anthologie de textes où l'imagination humaine, fut-ce celle des saints, a trop vite parlé en lieu et place de la Sagesse créatrice. Le rapprochement de certains passages ne va pas sans impertinence. Le lecteur se sentira d'autant plus invité au silence que les esprits les plus religieux sont parfois tombés eux-mêmes dans la fausse naïveté et la précipitation, lorsqu'ils ont voulu retracer le discours de Dieu à travers les choses et les événements. Ce que dit Yahvé à Job, cette admirable leçon de sobriété sacrée, a bien du mal à nous persuader.

I. CE MONDE EST PLEIN D'UTILITÉS

Jamais personne n'a autant cru la nature bien adaptée à l'homme que Bernardin de Saint-Pierre. Les puces ne sont-elles pas noires pour que, sur une peau blanche, nous les puissions plus facilement écraser ?

Nous citons de lui le passage — classique — sur les arbres fruitiers, qui a toujours fait sourire même les « finalistes » les plus décidés :

« La même Bonté qui a placé le fruit qui devait nourrir l'homme à la portée de sa main y a du mettre aussi son bouquet. Nous remarquons ici que nos arbres fruitiers sont faciles à escalader et différents en cela de la plupart de ceux des forêts. De plus, tous ceux qui donnent des fruits mous dans leur maturité, et qui auraient été exposés à se briser par leur chute, comme les figuiers, les mûriers, les pruniers, les pêchers, les abricotiers, les présentent à peu de distance de la terre ; ceux au contraire qui produisent des fruits durs, et qui n'ont rien à risquer dans leur chute, les portent fort élevés, comme les noyers, les châtaigniers et les cocotiers.

Il n'y a pas moins de convenance dans les formes et les grosseurs des fruits. Il y en a beaucoup qui sont taillés pour la bouche de l'homme, comme les cerises et les prunes ; d'autres pour sa main, comme les poires et les pommes; d'autres beaucoup plus gros, comme les melons, sont divisés par côtes et semblent être destinés à être mangés en famille ; il y en a même aux Indes, comme le jacq, et chez nous la citrouille, qu'on pourrait partager avec ses voisins. La nature paraît avoir suivi les mêmes proportions dans les diverses grosseurs des fruits destinés à nourrir l'homme que dans la grandeur des feuilles qui devaient lui donner de l'ombre dans les pays chauds ; car elle en a taillé pour abriter une seule personne, une famille entière, et tous les habitants du même hameau ».

Etudes de la nature, XI

Fénelon, de qui Bernardin s'est visiblement inspiré, est à peine moins attentif à saisir dans la nature de merveilleux arrangements pour le bien-être général et particulier.

Nous prenons ici ce qu'il nous dit des organes internes de l'homme. La répugnante laideur de nos viscères a le rare mérite de dissuader le chirurgien qui nous voudrait opérer sans évidente nécessité !

« Les merveilles de cette machine sont si grandes qu'on en trouve d'inépuisables, même jusque dans les fonctions les plus humiliantes que l'on n'oserait expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir, comme les extérieures : mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il fallait même selon le but de l'art qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur ; et qu'ainsi un homme ne puisse les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif, que la beauté extérieure ne saurait plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il le doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble également, et la fragilité de la créature et l'art du Créateur ».

L'existence de Dieu, I, 2

Plus sobre, encore que très oratoire, ce texte de Monsabré sur la terre admirablement faite pour l'homme :

« Que la terre est petite dans le tout du monde, et cependant quelle immense merveille ! Son âme de feu réchauffe toutes les molécules de son corps à travers la ceinture de granit qui modère ses transports ; les glorieux débris de révolutions qu'elle a subies nous racontent son histoire, ses entrailles sont pleines de trésors que n'épuise pas notre insatiable avidité, et au-dessus de ce capital fixe des profondeurs nous pouvons encore recueillir la richesse flottante de la surface. Le perpétuel mouvement des eaux qui vont des abîmes aux montagnes, des montagnes aux abîmes, s'écoulant par des milliers de veines ou d'artères, rafraîchit la poussière du globe. Périodiquement

elle se transforme ; plus on la tourmente, plus elle est généreuse ».

Carême 1873, p. 166

II. TROP FACILE EXPLICATION DU MAL ET DU MALHEUR

Les mauvais prouvent que Dieu est un bon styliste, qui pratique l'antithèse : c'est ce qu'affirme saint Augustin :

« *Car Dieu n'aurait pas créé un seul ange, que dis-je un seul homme dont il eût prévu la dépravation, s'il n'eût tout à la fois connu comment il les ferait servir aux intérêts des justes, relevant ainsi par l'antithèse le sublime poème des siècles. C'est en effet un des plus beaux ornements du discours que l'antithèse* ».

La cité de Dieu, XI, 18

La patience de Dieu cache souvent son zèle à punir l'injustice. Mais des châtiments divins exemplaires viennent quelquefois nous montrer de manière évidente où est le camp des bons et celui des méchants. Pour Luther, la colère divine a bien su frapper les papistes :

« *Maître Adam Budissin nous écrivit à Wittemberg qu'un certain bourgeois qui avait abandonné la doctrine de l'Evangile (c'est-à-dire le luthérianisme) avait été chargé de l'église de Kunewald. Il avait prononcé contre la Parole de Dieu d'impudents blasphèmes, disant que si jamais il approuvait la doctrine luthérienne, il faudrait que la foudre l'abimât. Le même jour s'éleva un orage épouvantable. Consterné par le souvenir de ses paroles, il courut à l'église et fit sonner les cloches contre la foudre ; s'étant mis en prières devant le maître-autel, il fut atteint par l'éclair et tomba en syncope. Il se remit quelque peu, mais comme, soutenu par deux hommes qui le ramenaient chez lui, il traversait le cimetière, il fut atteint d'un second coup de foudre qui lui entre par le haut de la tête pour ressortir par le bras et le brûla tout vif. Tels sont les*

signes que Dieu nous donne de sa colère. Mais le monde ne tient compte ni de la colère, ni de la miséricorde de Dieu. C'est pourtant signe que le jugement approche ».

Propos de table

Mais la mort du Réformateur, telle du moins qu'elle fut racontée par des auteurs tardifs, parut à bien des catholiques un signe évident de réprobation.

Au XXe siècle, cette façon mythique de voir le doigt de Dieu dans la mort « des ennemis de l'Eglise » a encore quelques défenseurs. Dans un livre récent (1956), le chanoine Paneton a ces lignes :

« *Nous ne pouvons affirmer la damnation de personne avec une certitude absolue. Il y a seulement une forte probabilité, dans le cas de ceux qui font, comme on dit, une mort de réprouvé. Donnons des exemples. [L'auteur donne d'abord celui de Judas.] On a porté le même jugement sur l'impie Voltaire, mort, disait-on, en refusant la visite du prêtre, sur l'apostat Luther, mort après des excès de table, le visage tordu par l'apoplexie [signe manifeste de la colère de Dieu, sans doute !]... L'Eglise, présumant la damnation* (!), *peut refuser la sépulture religieuse à ceux qui sont morts sans aucun signe de repentir* ».

Le ciel et l'enfer, II, p. 32

Le thème du « doigt de Dieu » dans la mort des impies fut largement exploité dans la prédication du XIXe siècle. Voici un passage de Mgr de Ségur. On remarquera l'analogie avec l'histoire racontée par Luther un peu plus haut :

« *Parfois la Providence divine se manifeste d'une manière redoutable à l'occasion de ces blasphèmes. Le bon Dieu donne de temps en temps au monde comme des échantillons de sa justice. En 1849, deux démagogues de la pire espèce sortaient de Toulouse, où ils venaient de traiter, à leur manière, dans un club, les affaires du pays. Aussi avancés en religion qu'en poli-*

tique, les deux drôles charmaient les loisirs du chemin en blasphémant contre Dieu. Il pleuvait à verse et le tonnerre grondait. « Je me moque pas mal de toi, crie l'un d'eux en levant les yeux au ciel. Je n'ai peur ni de toi ni de ton tonnerre ; venge-toi, si tu le peux ». Au moment où il achevait ces mots, la foudre éclate, le renverse et l'étend sur la route, privé de sentiment. [*Finalement le mécréant, qui n'était pas tué, se convertira*].

(*Dieu*) *accepta aussi, quoique avec un long délai, le défi que lui avait porté le détestable Voltaire. Vingt ans avant sa mort, jour pour jour, l'incrédule avait écrit ces paroles à l'un de ses complices : « Dans vingt ans, l'Infâme aura beau jeu ! » On sait que par l'Infâme il entendait Notre-Seigneur. Quelle épouvantable prophétie ! »* [*En réalité Voltaire désignait par là, non le Christ, mais l'Eglise*].

« Y a-t-il un Dieu qui s'occupe de nous ? », *Opuscules*, I, p. 27.

La colère de Dieu se manifeste aussi, pour les apologistes faciles de la Providence, dans les catastrophes publiques. Les désastres nationaux permettent de voir ce que le Seigneur pense d'un peuple. Après 1870 (comme après 1940) prédicateurs et publicistes n'ont que trop parlé des causes morales de nos défaites. Mona Ouzouf le rappelle :

« *Les discours de distribution de prix des collèges religieux, dans l'été de 1872 et 1873, sont presque tous construits sur un modèle identique. Premier point : la France, livrée à la jouissance, était coupable. Second point : Dieu l'a frappée pour la guérir. Troisième point : grâce à quelques sacrifices isolés — celui des zouaves pontificaux —, elle a conservé le droit à la miséricorde* ».

L'Ecole, l'Eglise et la République, p. 19.

III. CONSOLATION FACILE DU MALHEUR DES AUTRES

Il n'est rien de plus chrétien que des parents qui se savent dans l'Amour du Père, quand meurt un de

leurs enfants ! Mais, de grâce, évitons les considérations pédantes et pseudo-pieuses sur le bienfait de mourir jeune. Savons-nous que les païens parlaient déjà abondamment sur ce thème. Qu'on en juge par ce texte de Sénèque :

« Qui te garantit que le corps charmant de ton enfant, resté pur sous les regards sans pudeur d'une cité dissolue, eût échappé à toutes les maladies et conservé jusqu'à sa vieillesse sa beauté inaltérée ? Songe aux mille souillures qui guettent l'âme : les meilleurs naturels ne tiennent pas en vieillissant les espérances qu'avait fait naître leur jeunesse ; trop souvent ils se corrompent en route : tantôt un goût tardif et d'autant plus honteux de la débauche les envahit, tantôt on les voit sombrer dans la goinfrerie et n'avoir plus d'autre inquiétude que de savoir ce qu'ils mangeront ou boiront. Ajoute les incendies, les écroulements, les naufrages et les tortures que vous infligent les médecins lorsqu'ils vous déchirent vivants pour aller chercher vos os. Et puis il y a l'exil. Ton fils n'était pas plus intègre que Rutilius ; la prison : il n'était pas plus sage que Socrate ; le suicide : il n'était pas plus vertueux que Caton.

Considère toutes ces éventualités, tu conviendras que les privilégiés de la nature sont ceux qu'elle met de bonne heure en lieu sûr, pour leur épargner la rançon que la vie eût exigée d'eux. Il n'y a rien d'aussi fallacieux, perfide que la vie humaine. Personne, par Hercule, n'en voudrait, si nous ne la recevions à notre insu. Si donc la félicité suprême est de ne pas naître, celle qui s'en rapproche le plus est, j'imagine, de disparaître au plus tôt et de retourner rapidement au néant originel ».

Consolation à Marcia, 22, 2

Le malheur de certains semble parfois bien arrangé pour faire avancer l'œuvre de Dieu et de ses serviteurs. Nous citons ici sainte Thérèse d'Avila, une sainte bien sympathique et si primesautière ! Sa réflexion sur la mort du neveu de Doña de Layz ne part pas d'un cœur

insensible. Mais l'événement accompli, on en découvre vite, trop vite ce nous semble, l'aspect « providentiel » et consolant. L'auteur des *Fondations* est d'ailleurs très sobre. Beaucoup de religieux ou religieuses sauraient s'étendre bien plus lourdement sur ce thème des malheurs providentiels de ceux du monde.

Thérèse de Layz, noble dame sans enfants, a dessein de fonder un monastère avec sa fortune et celle de son mari. Cependant elle se laisse détourner de son saint projet par des conseils d'amis :

« *Elle convint donc de marier le fils d'une de ses sœurs qu'elle aimait beaucoup avec une nièce de son mari en leur donnant une grosse partie de leurs biens, et de consacrer le reste au salut de leur âme ; le neveu était très vertueux et fort jeune encore. Tous deux s'ancrèrent résolument dans cette opinion.*

Mais, comme Notre-Seigneur en avait décidé autrement, leur accord n'alla pas loin : quinze jours n'étaient pas écoulés que le neveu tomba si gravement malade que Notre Seigneur l'enleva en quelques jours. Persuadée que le fait d'avoir renoncé à ce que Dieu exigeait d'elle en faveur de ce neveu avait causé sa mort, elle en fut épouvantée. Elle se rappelait ce qu'il était advenu du prophète Jonas, lorsqu'il avait refusé d'obéir à Dieu ; de même, lui semblait-il, il l'avait punie, elle, en lui enlevant ce neveu qu'elle aimait tant. Elle prit alors ainsi que son mari la décision de ne renoncer pour rien au monde à fonder le monastère, bien que ne sachant pas comment y parvenir ».

Le livre des fondations, XX, 11

***

Ce choix de textes inquiétera peut-être et veut inquiéter. Notre tendance — la tendance même des plus spirituels d'entre nous — est de faire trop parler Dieu dans la particularité des circonstances. L'incroyant rira de ces discours trop abon-

dants, parce que, pour lui, Dieu se tait purement et simplement : Il n'a jamais parlé. Le croyant doit de plus en plus savoir que la Parole de Dieu sur le monde est si totale et enveloppante qu'elle ne se laisse guère enserrer en des signes trop particuliers.

Est-ce à dire que les signes nous manquent tout à fait ? Nous voulons ici conseiller la prudence, la sobriété et non l'indifférence. Nous pourrions, en contre-poids à des textes trop naïfs, interprétant trop vite la pensée de Dieu sur l'événement, citer maints passages véritablement édifiants où la main de Dieu est reconnue de manière presque indubitable. Mais il n'est pas de science permettant le classement des signes providentiels. Tout ici est art et disponibilité à l'Esprit. Etant constamment sous la mouvance du Père, assurés que tout se passe « pour le bien des élus », il ne nous est pas interdit de constater parfois que nous ne sommes pas comme des enfants abandonnés, « étrangers » sur cette terre. Les meilleures consolations, pour ceux qui parfois souffrent atrocement, consistent à concrétiser cette grande Présence enveloppante. Il est donné de temps en temps à notre amitié d'en être la concrétisation. Que l'Esprit nous donne alors de discerner entre le mot juste qui, sobrement, pose le regard d'un Dieu attentif, et le bavardage indiscret qui reconstitue pour son compte, et non sans arbitraire et sottise, les motifs de l'intervention divine !

Régis-Claude GEREST, o. p.

JOB
ou l'homme enfin extasié

Job, ou Adam, ou Jedermann, ou Monsieur Homme, était riche, fécond, bien portant, entouré d'amis, content de lui-même, et satisfait d'avoir sur Dieu des idées bien précises, comme de Lui rendre un culte minutieusement réglé. Ainsi comblé de hochets, il croyait vivre, il croyait comprendre, il croyait aimer, et surtout il croyait *croire !* Mais Dieu le chérissait trop pour le laisser avec ses illusions. Il les lui enleva. Alors Job se mit à hurler :

Périsse le jour où je fus enfanté !
Et la nuit qui dit : « Un mâle a été conçu ! »...
Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein,
et n'ai-je pas expiré quand je sortais du ventre ?

(3, 1-11).

Mourir sitôt né aurait été meilleur pour lui que vivre et souffrir. Car Job souffre de voir son triste état et aussi la situation déplorable du monde. Des faits scandaleux qui le révoltent, il rejette la responsabilité sur Dieu. Oui, Dieu, ose-t-il dire :

extermine parfait et méchant.
Si un fléau jette soudain la mort,
du désespoir des innocents Il se moque !
Un pays a-t-il été livré à la main d'un méchant,
Il voile la face de ses juges !
Si ce n'est pas Lui, qui est-ce donc ?

(9, 22-24).

Des paroles aussi insolentes annoncent certains blasphèmes contemporains, comme celui du légionnaire allemand qui, en Indochine, jette à son aumônier ces simples mots : « Votre Dieu est un salaud... Les Russes ont fusillé ma femme et mon petit garçon. Les bombes américaines ont détruit ma maison. J'ai tout perdu. C'est pour ça que je suis venu à la Légion étrangère »[1].

En dépouillant ainsi Monsieur Homme, jusqu'où Dieu veut-il le mener ? C'est ce que nous allons essayer de découvrir, en suivant les étapes de l'appauvrissement salutaire que le Maître du monde inflige à Job, et que Job ressent d'abord comme une démolition généralisée :

Dieu a muré ma route, pour que je ne passe pas,
et sur mes sentiers il a mis des ténèbres ;
de ma gloire il m'a dévêtu,
et il a enlevé la couronne de ma tête !
Il me démolit de toutes parts, et je trépasse,
Il déracine, comme un arbre, mon espoir.

(19, 8-10).

Le déracinement présage une transplantation en une Terre plus sûre, mais Job ne le sait pas encore, et pour l'instant il regarde, affolé, ses « racines » quitter le sol, l'une après l'autre.

Privé de ses biens

Un des éléments de sa sécurité était constitué par sa fortune, ses maisons, ses troupeaux. Or tout cela a été balayé par la razzia ou la tornade. Job, prostré, consent : « Nu je suis sorti du ventre de ma mère, dit-il, et nu j'y retournerai. Yahvé a donné, et Yahvé a repris : que le nom de Yahvé soit béni ! » (1, 21).

---

1. Fr. DELISSALDE, *Je fus aumônier en Indochine*, dans *Ecclesia*, mars 1954.

Les amis de l'homme ruiné lui montrent le profit spirituel possible de cette pauvreté. Eliphaz lui suggère que le seul vrai trésor, c'est l'intimité avec Dieu, avec le Très-Haut, avec « Shaddaï » :

Si tu reviens à Shaddaï et t'humilies,
si tu éloignes l'injustice de ta tente,
alors tu estimeras l'or comme poussière,
et comme caillou des torrents, l'Ophir,
car ce sera Shaddaï qui sera tes lingots,
et de l'argent en monceaux pour toi.
(22, 23-25).

Elihu expliquera à son compagnon maintenant dénué d'argent que les richesses sont une fausse assurance. Si Dieu les enlève à l'homme, c'est pour le faire réfléchir et le rapprocher de Lui :

Il sauve les pauvres par leur pauvreté,
et par la misère Il leur fait une révélation !
(36, 15).

Privé de ses enfants

Job-Jedermann consentirait peut-être à trouver finalement bénéfique la perte de ses domaines, mais comment pourrait-il supporter la mort de ses enfants ? Ses fils et ses filles ont été ensevelis sous les ruines de leur maison (1, 18). Et Job pleure, car ils ne sont plus. Son consolateur Bildad fait allusion à cette tragédie (8, 4), et le père endeuillé évoque lui-même l'époque heureuse, hélas révolue,

quand Shaddaï, dit-il, était encore avec moi,
et qu'autour de moi se tenaient mes garçons...
(29, 5).

Ce gémissement paternel s'est répercuté à travers les âges dans d'innombrables plaintes, comme la lamentation de la femme pour son enfant mort, à laquelle Marie Noël a su donner des accents dignes de Job :

O mon Dieu, voici mes genoux,
qui sont par terre devant Vous...
Seigneur, vous êtes Dieu, moi, rien.
Je le dis bien, je le sais bien...
Vous êtes Dieu, vous êtes bon...
Vous êtes... mais mon sang dit non !
Vous l'êtes. Pour le dire mieux
Je le dis en fermant les yeux...
Je le dis, mais le cœur que j'eus
Pour y croire, je ne l'ai plus.
Les mains que je fiais à Vous,
Quelqu'un me les trancha d'un coup.
Les yeux que je tenais levés
Vers Vous, quelqu'un les a crevés[2].

Les yeux crevés, lui aussi, Job regarde vers le Dieu de bonté sans le voir. Il comprend d'autant moins qu'il est frappé non seulement dans ses biens et dans sa famille, mais encore dans son être-même :

Privé de sa santé

Atteint par un ulcère malin (2, 7), il est devenu méconnaissable (2, 12). Il s'en plaint en des strophes où le poète qui le met en scène se révèle grand connaisseur de la psychologie des malades. Tour à tour nous voyons le malheureux patient dépourvu de tout appétit :

Mon cœur, dit-il, a été dégoûté de mon pain (6, 7),

ou en proie à des cauchemars de fiévreux :

Si je me couche, je dis : « A quand le jour ? »
Si je me lève : « A quand le soir ? ».
Et je suis envahi par des divagations jusqu'au crépuscule.

---

2. Marie NOEL, *L'œuvre poétique,* Paris, 1956. Office pour l'enfant mort, p. 265-267.

Ma chair s'est revêtue de vers et de croûtes terreuses,
Ma peau s'est fendillée et a coulé (7, 1-7).

Si je dis : « Mon lit me consolera,
ma couche participera à ma plainte ! »
Alors Tu m'effrayes par des songes,
et par des visions tu m'épouvantes.
J'aimerais mieux être étranglé,
La mort, plutôt que mes souffrances !
(7, 13-16 ; cf. 16, 12-22 ; 19, 20-21 ; 30, 16-30).

Pour calmer Job, Elihu lui expliquera que la maladie elle-même est aussi une pédagogie de Dieu, un nouveau mode d'avertissement divin, mieux encore : un instrument de rachat !

Dieu corrige aussi l'homme par une douleur, sur son lit,
et par un continuel tremblement de ses os...
L'homme s'approche de la Fosse,
Et sa vie de la demeure des morts...
Mais s'il se trouve près de lui un messager,
un interprète pris entre mille,
pour révéler à l'homme son devoir,

ce messager alors aura compassion de lui et dira (à Dieu) :

Exempte-le de descendre à la Fosse :
j'ai trouvé la rançon de son âme.

Le messager mystérieux apparaît comme un être qui révèle Dieu à l'homme et qui intercède pour l'homme devant Dieu. Quel que soit cet « ange », c'est la maladie bien comprise qui est le canal de sa révélation, et c'est la maladie bien acceptée qui donne du poids à son intercession. Courage, Job-Jedermann, l'infirmité elle-même est un chemin vers Dieu.

Privé de ses amis

Job a bien besoin de recevoir pareil réconfort, car il est de plus en plus seul pour porter sa peine. Ses amis sont déce-

vants. Ce qui les écarte de lui, c'est jusqu'à la peur sordide d'avoir peut-être à débourser de leur argent, s'ils s'approchent du malheureux ! Aussi ce dernier les interpelle :

Vous éprouvez de l'effroi et vous avez peur ?
Est-ce que j'ai dit : « Donnez-moi !
Et sur votre fortune faites des largesses en ma faveur ? »
(6, 15. 21-23).

On se moque de ses maux répugnants et on l'injurie :

Et l'on m'a tourné en proverbe pour les gens,
je suis celui à qui l'on crache au visage.
(17, 6).

Et maintenant je suis leur chanson,
je suis devenu leur fable.
Ils ont horreur de moi, ils se sont éloignés de moi,
et à mon visage ils n'ont pas épargné le crachat.
(30, 9-10).

Les familiers, les serviteurs, les confidents, les frères « oublient » de venir voir le malade aux plaies repoussantes. L'épouse elle-même supporte mal l'odeur de son mari :

Ils ont disparu, mes proches et mes familiers,
ils m'ont oublié, les hôtes de ma maison !
Et mes servantes me considèrent comme un étranger...
J'appelle mon serviteur, et il ne répond pas...
Mon haleine répugne à ma femme,
et je suis devenu fétide aux fils de ma mère.
(19, 13-19).

La maladie prolongée et rebutante constitue en effet un test sûr pour permettre à celui qui souffre de mesurer la fragilité de certaines affections et la solidité de certaines autres. Job n'a pas foule autour de lui : il ne risque pas d'être distrait de la présence de Dieu par la turbulence des hommes. Il

risque d'autant moins d'éluder la rencontre avec le Maître du monde et de nos vies, qu'il se sent arraché à l'existence terrestre et poussé vers la mort.

Privé de sa sécurité physique

Le mal dont souffre Job apparaît en effet incurable. La perspective, ce n'est pas la guérison, mais le trépas, ce rendez-vous de tous les vivants (30, 23). Job s'approche du Shéol, ce souterrain d'où l'on ne revient pas (7, 9-10), ce domaine de la ténèbre (10, 21-22), ce lac de nuit et de silence où l'on se couche pour ne plus se relever (14, 10-12. 18-22). Espérer en sortir serait séduisant, mais chimérique (14, 13-15).

Ce qui attend Job, c'est donc la mort ; non pas la mort tardive, couronnement d'une vie comblée dont les jours se seraient entassés comme les gerbes d'une meule (5, 26 ; 29, 18) ; mais la mort prématurée, dévastation d'une vie trop tôt interrompue. Cette fin brutale, Job souffre tellement qu'il la souhaite comme une délivrance (3, 11-23), et qu'il en fait l'objet même de sa prière la plus fervente :

Oh ! Si seulement ma prière pouvait se réaliser,
et si Dieu répondait à mon espoir !
Que Dieu consente donc à m'écraser !
Qu'il laisse aller sa main et qu'il me tranche en deux !
J'obtiendrais du moins ce réconfort :
dans ma torture impitoyable je sauterais alors de joie
de n'avoir jamais violé les commandements du Saint.
(6, 8-10).

Job a trop de santé morale pour envisager le suicide. Mais, au jour voulu par Dieu, il bénira sa mort, car mourir, pour lui, ce sera d'une part en finir avec toutes les tentations, y compris celle du blasphème, et ce sera d'autre part obéir encore aux décrets du Tout Puissant. Cette pensée provoque chez lui un sursaut de joie, au milieu même de l'épouvante qui le tenaille, et lui permet d'affronter résolument le grand Passage :

Je vais prendre ma chair entre mes dents ;
je vais risquer ma vie dans la paume de mes mains.
Il va me tuer ; soit ! Je n'ai plus d'espoir,
mais je plaiderai ma cause en sa présence.
Cette audace, du reste, pourrait bien être mon salut,
car un impie n'oserait jamais comparaître devant Lui.
(13, 13-16).

C'est que, jusqu'au bout, Job a l'assurance indéfectible de se voir proclamé *juste* avant de mourir. Encore une sécurité — morale, celle-là — que Dieu va saper.

Privé de sa sécurité morale

Tout le livre de *Job* insiste sur cette idée que l'homme — et l'ange lui-même — sont pécheurs, parce que l'un et l'autre sont créatures, donc soumis au changement, donc faillibles, et de fait faillis. L'homme, avec sa constitution à base de poussière, est de beaucoup plus fragile que l'ange :

Un être humain, en face de Dieu, est-il juste ?
En face de son auteur, un homme est-il pur ?
Si à ses serviteurs Il ne se fie pas,
et si à ses Anges il impute de la sottise,
combien plus aux habitants de maisons d'argile,
dont le fondement est dans la poussière !
On les écrase comme une mite,
d'un matin à un soir ils sont réduits en cendre.
Faute d'un sauveur, à jamais ils périssent.
Ce qui leur restait ne leur a-t-il pas été arraché ?
Ils meurent, et pas dans la sagesse !
(4, 17-21 ; cf. 9, 2).

Souviens-toi, homme, que tu es poussière, et que tu retourneras en poussière[3]. Souviens-toi aussi que tu es le rejeton d'une humanité pécheresse :

---

3. La poussière est en effet le « matériau » du corps humain : l'homme est tissé avec les éléments du cosmos (*Gen.*, 2, 7 ; *Ps.*, 103, 14). Issu de la terre, il y retourne : *Gen.*, 3, 19 ; *Job.*, 8, 19 ; 10, 9 ; 34, 15 ; *Ps.*, 104, 29 ; *Qoh.*, 3, 20 ; 12, 7.

L'homme, cette progéniture de femme,
a la vie courte et des tourments à satiété !...
Qui pourrait extraire le pur de l'impur ?
Personne ! (14, 1-6).

Aux yeux d'un israélite, la femme contracte une triple souillure physico-rituelle, du fait de ses règles (*Lév.*, 15, 19-30), du fait des relations conjugales (*Lév.*, 15, 18), du fait de l'accouchement (*Lév.*, 12). Cette « impureté » affecte son enfant, comme le souligne l'auteur du *Miserere :*

Oui, dans la perversité je suis sorti des couches,
et dans la faute elle a été pleine de moi, ma mère.
(*Ps.*, 51, 7).

Mère et enfant appartiennent à la même race, vulnérable, fragile, périssable, et effectivement pécheresse :

Qu'est-ce que l'homme, pour qu'il soit limpide,
cette progéniture de femme, pour qu'elle soit juste ?
Si à ses Saints (anges) Dieu ne fait pas confiance,
et si les Cieux ne sont pas limpides à ses yeux,
combien moins cet abominable et ce corrompu :
l'homme, qui boit l'iniquité comme de l'eau !
(15, 14-16).

Si même la lune n'est pas blanche,
et si les étoiles ne sont pas limpides à ses yeux,
combien moins l'homme, cette vermine,
le fils d'homme, ce ver de terre !
(25, 4-6).

A ce péché que tous commettent, Job a-t-il eu part ? Certainement, malgré ses protestations de parfaite conduite. Quand il se dit bienfaisant « depuis le sein de sa mère » (31, 18), il joue manifestement avec l'hyperbole. Il sait bien qu'en dehors des péchés graves qui coupent de Dieu (8, 13), il existe tout un dégradé de péchés plus ou moins volontaires. C'est

ainsi qu'il fait allusion en passant à ses fautes de jeunesse, lorsqu'il demande à Dieu :

Pourquoi écris-tu contre moi des choses amères ?
Voudrais-tu m'imputer les fautes de mon adolescence ?
(13, 26 ; cf. *Ps.*, 25, 7).

C'est ainsi qu'il reconnaît encore avoir pu tomber dans des manquements provoqués par l'ignorance, l'inadvertance, l'imprudence, plutôt que par la malice. Pareilles peccadilles sont prévues par les codes (*Lév.*, 4 ; *Nombres*, 15, 22-29) et mentionnées par un psalmiste (*Ps.*, 19, 13). Job se demande, sans grande conviction, si quelques-unes ne se sont pas glissées dans sa vie. A-t-il parlé inconsidérément (6, 3) ? A-t-il fait un faux-pas ? (6, 24 ; cf. *Lév.*, 4, 13 ; *Nombres*, 15, 22 ; *Ez.*, 45, 20). Combien de péchés lui ont-ils échappé, et quels sont-ils ?

Combien ai-je, à mon compte, de perversités et de fautes ?
Ma révolte et ma faute, fais-les moi connaître.
(13, 23 ; cf. 14, 16-17).

Fautes de jeunesse implicitement avouées, fautes d'inadvertance reconnues possibles n'empêchent pourtant pas Job de revendiquer devant Dieu sa bonne conduite. Quand bien même il aurait péché (19, 4), il ne comprendrait pas pourquoi Dieu le fait tant souffrir, parce que, dit-il, le péché de l'homme n'atteint absolument pas Dieu :

Même si j'avais péché, quel tort t'aurais-je fait,
à Toi, espion des hommes ?
(7, 20-21).

Elihu lui réplique que c'est là une mauvaise excuse, car si le péché n'atteint pas Dieu, il atteint l'homme, et à ce coup porté contre l'homme qu'Il aime, Dieu ne doit pas sans doute rester indifférent (35).

Mais Job n'est pas pour autant convaincu de sa culpabilité. D'ailleurs, personne ne songe à l'accuser d'être comme tout

mortel une créature impure et fragile. Ce qu'on lui reproche, c'est de s'être montré infidèle à la Loi (22, 1-9). Or, ce blâme, Job le rejette énergiquement, et clame son intégrité (6, 30 ; 10, 6-7 ; 13, 18 ss). Bien qu'il connaisse l'infinie distance qui sépare l'homme souillé du trois fois Saint (9, 21 ; 28-31 ; 10, 15), il ose répéter sans fin qu'il a toujours pratiqué la justice.

N'y aurait-il pas chez notre héros un orgueil secret et « pharisien » avant la lettre ? Ce n'est certes pas Job qui consentirait à réciter pour lui-même l'admirable prière du *Psaume*, 19, 14 :

Préserve ton serviteur de l'orgueil,
Qu'il ne domine pas en moi !
Alors je serai parfait,
et exempt de grande faute.

Au contraire, on sent chez ce révolté une suffisance qui parfois s'étale :

Quand je sortais pour me rendre à la porte de la cité,
et que je prenais mon siège sur la place, dit-il,
à ma vue les jeunes se retiraient,
les vieillards se levaient et restaient debout...
J'étais vêtu de justice comme d'une toge,
l'équité me servait de tiare et de manteau...
(29).

Et maintenant je suis la risée
de ceux qui sont plus jeunes que moi,
ceux-là mêmes dont je méprisais trop les pères,
pour les mettre avec les chiens de mes troupeaux.
(30, 1).

Pourtant, réaffirme Job avec insistance, j'ai toujours fait le bien ; j'étais chaste ; j'étais sincère ; j'étais juste, bon et généreux ; je n'étais pas avare, encore moins idolâtre ; je ne gardais pas rancune ; je n'avais jamais besoin de me cacher (31).

Cet orgueil, peut-être inconscient, mais réel, qui pousse Job à nier toute culpabilité, Elihu le réprouve (33, 8-18 ; 34, 37 ; 35, 7) et surtout Dieu va travailler à le briser. Pour ce faire, le terrible partenaire de Monsieur Homme poursuit sa pédagogie purificatrice. Dépouillé de ses biens, de ses enfants, de sa santé, de ses relations, de sa sécurité physique, de sa sécurité morale, Job va se voir enlever aussi les béquilles de sa foi, ces signes palpables d'une présence et d'une action de Dieu dans le monde et dans sa vie.

Privé des sanctions temporelles

Du monde, Dieu semble en effet étrangement absent. On dirait, constate Job, qu'Il se désintéresse de ce qui se passe sur terre, où le scandale est roi. L'étonnant chapitre 24 étale les abus et les forfaits (toujours actuels) qui empoisonnent la vie sociale, sans que Dieu réagisse.

Certains doivent travailler de nuit (v. 6) ; d'autres se tuent à la tâche sans profiter jamais du fruit de leur labeur (v. 10-11) ; ici on frustre des propriétaires ou des héritiers (v. 2. 3. 9) ; là le blessé crie en vain (v. 12), tandis qu'au petit jour se lève l'assassin (v. 14) et que l'adultère guette le crépuscule (v. 15). Le comble, c'est que, devant tous ces crimes, Dieu reste sourd, aveugle, muet et immobile ! (cf. 21). Job ne le voit pas intervenir dans le monde. Job ne le voit pas non plus intervenir dans sa vie :

Privé de la présence de Dieu

Job entre alors dans une nuit de la foi d'autant plus opaque qu'il a marché jadis à la douce clarté dispensée chaque jour par un Dieu qui chaque jour le faisait « réussir » !

Oh ! qui me rendra tel qu'aux mois d'antan,
aux jours où Dieu veillait sur moi !
Quand sa lampe brillait au-dessus de ma tête,
et que j'avançais dans la nuit à sa clarté !

(29, 1-5).

Maintenant, au contraire, Job tend les mains vers un Dieu invisible et insensible, sans parvenir à l'atteindre :

S'Il passe près de moi, dit-il, je ne Le vois pas.
(9, 11).

Prétends-tu découvrir la nature de Dieu ?
Elle est plus haute que les cieux : que feras-tu ?
Plus profonde que le shéol : que sauras-tu ?
plus étendue que la terre,
plus vaste que l'océan...
(11, 7-10, cf. *Eph.*, 3, 18).

Ah, gémit Job, qui me dira où Le trouver ?...
Si je vais à l'est, il n'y est pas ;
à l'ouest, je ne L'aperçois pas ;
au nord je L'ai cherché et je ne L'ai point vu ;
je reviens au Sud et ne le vois pas davantage.
(23, 3. 8-9. 15-17).

Dans sa quête qui reste vaine, Monsieur Homme non seulement se plaint de Dieu, mais aussi se plaint à Dieu :

Je crie vers Toi, mais Tu ne me réponds pas ;
Je me lève en ta présence, mais Tu ne fais pas attention
[à moi.
(30, 20).

« Je dois vous sembler, écrivait Thérèse de Lisieux à sa supérieure, une âme remplie de consolations et pour laquelle le voile de la foi s'est presque déchiré, et cependant... ce n'est plus un voile pour moi, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux »[4].

Ainsi parlent tous ceux qui, comme Job, se trouvent face à face avec le mystère du Dieu vivant.

***

4. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, p. 253-254.

Privé de son argent, de sa famille, de sa santé, de ses amis, de sa sécurité morale, des certitudes de la sagesse traditionnelle et des signes sensibles de la présence de Dieu, Job ou Monsieur Homme est donc allé de détachement en détachement. Mais Dieu veut le conduire par là de progrès en progrès. On a noté à ce propos l'optimisme réellement formidable d'un Dieu qui fait à ce point confiance à l'homme, sûr que, malgré ses épreuves, l'homme ne le lâchera pas. En effet, à aucun moment Job ne lâche Dieu.

Mais en même temps, à aucun moment Job ne lâche *son* honneur, *sa* justice, *sa* vertu. Cet honneur-là lui est beaucoup plus cher que la vie elle-même ; il s'y cramponne, et il le défend jusqu'au bout :

Jusqu'à ce que j'expire, je revendiquerai ma perfection.
A ma justice je me suis attaché, et je ne la lâcherai point !
(27, 5-6).

Dieu, cependant veut lui faire lâcher prise, même et surtout sur ce point-là. Il y réussira grâce à sa pédagogie déconcertante, mais singulièrement efficace. Déjà Il a procuré à Job une libération brutale, en provoquant l'écroulement de tous ces éléments de bonheur, de toutes ces soi-disant bénédictions que Job aurait été tenté de confondre avec Dieu lui-même ; or Dieu n'est ni la richesse, ni la santé, ni la famille nombreuse, ni les amis, ni le contentement de soi. Maintenant, le Tout Puissant va parachever son œuvre, en procurant à Monsieur Homme une cure d'émerveillement, d'élargissement, d'adoration, d'extase.

C'est le but des chapitres 38 à 41, qui comptent parmi les plus sublimes des chefs d'œuvres littéraires de tous les temps. Aussi étrange que cela puisse paraître, Yahvé, qui vient répondre aux cris de son fidèle ami, ne dit pas un seul mot du cas personnel de Job ! Il ridiculise au contraire les prétentions de ce dernier à faire valoir *son* droit, en lui posant des questions où l'ironie cingle de plein fouet :

Voudrais-tu par hasard annuler Ma justice,
et Me condamner, Moi, pour avoir, toi, raison ?
As-tu un bras comme celui de ton Créateur ?
Peux-tu tonner d'une voix comme la sienne ?

(40, 8 ss).

Bien loin de reprendre les récriminations de Job et de les apaiser une à une, Dieu semble tout ignorer de ce qui fait souffrir son interlocuteur. Avec sérénité, il se contente, devant le malheureux, de dérouler majestueusement son Conseil (38, 2), son Plan, son Dessein : la création, victoire sur le chaos ; l'immensité des espaces (38,18) ; l'épaisseur des temps (38, 4. 21) ; le merveilleux agencement des mondes et des êtres ; la maîtrise exercée sur l'univers sidéral, sur les myriades des vivants, sur les monstres de force brute...

Nous assistons ainsi à un déploiement de puissance destiné à la fois à remettre Job ou Monsieur Homme à sa place minuscule, et à lui donner confiance. S'opposer à la Force qui jongle avec les mondes, ce serait être brisé, et Monsieur Homme doit en concevoir une terreur salutaire. Se livrer à cette Force, ce sera être porté, et Monsieur Homme peut retirer de cette conviction une confiance totale. S'il consent à s'abandonner à Dieu, il remet sa vie entre les mains de Quelqu'un qui peut tout et qui est juste.

Elihu l'affirme en effet (37, 22-24) et Yahvé lui-même le confirme : si le bras divin est ainsi revêtu de majesté, de grandeur, de splendeur et de gloire, c'est pour briser l'arrogance, l'orgueil, et la haine ; c'est finalement au service de la justice, mais d'une justice qui transcende les courtes vues de Monsieur Homme. Si Job était Dieu, il essaierait de résoudre le problème du mal en se débarrassant des mauvais (40, 9-14). Or Dieu seul est capable de manier les sanctions. Lui seul est détenteur d'une justice inaccessible. L'exercera-t-il ? Sûrement. Quand et comment ? Nous n'avons pas à Lui poser des questions indiscrètes ; le mystère divin doit être respecté.

En tout cas, pour Job, les vieilles solutions ont fait faillite.

A ses yeux, il est faux désormais que le bien-être soit l'objectif et la récompense de la vertu. « Au delà des rétributions de Dieu, Job s'attache maintenant au Dieu des rétributions » (A. Gelin). Au contact de ce Dieu qui l'entretient non pas des petites affaires d'un seul monsieur Homme, mais des vastes entreprises du Créateur des hommes, Job commence enfin à sortir de *sa* maladie, de *son* deuil, de *ses* revendications, de *sa* justice, de *sa* vertu, de *son* honneur, pour découvrir l'ampleur d'un Dessein de Dieu qui dépasse infiniment son cas personnel[5]. Cette découverte est capitale. Jusque là notre héros avait tendance à tout ramener à soi, à tout penser en fonction de ses intérêts, fussent-ils spirituels. L'emprise divine l'amène à un dépassement de soi qui lui permet de s'oublier, de se désintéresser de lui-même, de s'ex-tasier, de reconnaître qu'il a eu tort, et de s'avouer coupable d'orgueil :

> *J'ai parlé,* dit-il, *sans les comprendre,*
> *de merveilles qui me dépassent...*
> *C'est pourquoi je m'abîme et je me repens,*
> *sur la poussière et sur la cendre.*
>
> (42, 1-6).

C'est exactement ce que Dieu attendait : que Job se tienne devant Lui comme un homme sans prétentions, littéralement vidé (tâche impossible !) de tout orgueil et de tout égoïsme, enfin libre et ouvert pour accueillir sa Grâce et entrer dans ses Vues. Mais pour atteindre ce sommet, Job-Jedermann a dû parcourir l'itinéraire gigantesque que nous avons suivi avec lui. En route, il a perdu l'un après l'autre tous les cadeaux de Dieu qui l'amusaient... et sur la dernière falaise, il s'est perdu

---

5. « Le poète... annonce un ordre par-delà l'ordre, une totalité pleine de sens, à l'intérieur de laquelle l'individu doit replacer sa propre récrimination. La souffrance n'est pas expliquée, ni éthiquement, ni autrement ; mais la contemplation du tout amorce un mouvement qui doit être achevé pratiquement par l'abandon d'une prétention » (P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, vol. II, p. 298).

de vue lui-même, ravi qu'il était par la symphonie des mondes. C'est alors qu'il a pu rencontrer Dieu, non plus seulement par l'intermédiaire d'une tradition reçue, mais dans l'étreinte d'une *expérience* vécue :

> *Mon oreille autrefois avait* entendu parler *de Toi,*
> *mais maintenant c'est mon œil qui Te voit.*
>
> (42, 5).

Bien que le mot n'y soit pas, cette condescendance du Dieu qui s'approche est déjà un signe d'amour. Bien que l'invitation expresse n'y figure pas, ce récit du Dieu qui parle de son grand Œuvre est déjà un appel pour l'homme à participer humblement au travail créateur : « La communion immédiate avec un Dieu qui s'offre (42, 5) n'est pas encore la communion avec un Dieu qui se dépouille (*Phil.*, 2, 7), mais elle permet déjà à l'homme de triompher des scandales de l'existence, et de persévérer dans l'être : Job, devant Dieu, ne demande pas plus »[6].

***

En nous, comme en Job (n'avons-nous pas dit qu'il était Monsieur Homme), Dieu est à l'œuvre. Son but est de nous désencombrer, de nous libérer de nous-mêmes, et de faire éclater nos limites. L'entreprise est de longue haleine. Quelquefois le Maître de nos vies la précipite en nous arrachant de force ce qui nous engluait trop, et ceux qu'Il dévaste le plus ne sont pas ceux qu'Il aime le moins.

Si nos amarres s'effilochent, si nous voyons, terrorisés, s'amenuiser nos biens, disparaître nos proches, chanceler notre santé, faiblir notre patience devant le mal, et vaciller les étais de ce que naïvement nous appelions notre foi, mettons notre main dans la poigne vigoureuse de Job, ou mieux encore dans la droite souveraine du Job parfait qu'est pour nous Jésus-Christ.

---

6. S. TERRIEN, *Job*, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 48. On aura grand profit à consulter cet excellent commentaire, et la bibliographie qu'il donne sur Job.

En Notre-Seigneur crucifié nous avons désormais avec nous le Médiateur que Job appelait anxieusement de tous ses vœux. Parlant du Dieu infiniment lointain, le désespéré disait :

C'est qu'Il n'est pas un homme comme moi,
pour que je Lui réponde...
Oh ! s'il y avait entre nous un conciliateur,
qui posât sa main sur nous deux !

(9, 32-33 ; cf. 16, 21).

Le gouffre qui épouvantait Job, cet abîme entre Dieu et lui, est maintenant comblé, grâce à Jésus-Christ. En Jésus de Nazareth non seulement Dieu s'est approché de Job, mais Dieu a pris la place de Job, pour épouser sa situation et la faire aboutir. Homme comme Job et comme moi, comme Job couvert de crachats (*Matth.*, 27, 30), comme tout humain réduit au lamentable état de ver de terre (*Ps.*, 22, 7 = *Matth.*, 27, 46), il a été écrasé sous le péché, alors qu'à la différence de Job il était absolument sans péché. Crucifié par la haine, il a crucifié totalement la haine. Son Amour par dessus tout a été sa victoire sur tout, et sur la mort elle-même. Si bien que perdant tout à trente ans, il a tout gagné pour l'éternité, heureux de rejoindre son Père et d'entraîner à sa suite la multitude des sauvés.

Dès lors Job-Jésus doit nous suffire. De quoi nous plaindrions-nous ? De quoi aurions-nous peur, puisque le supplice de Job est devenu la Passion du Christ, et puisque la Passion du Christ s'est révélée comme le chemin de la Vie dans la charité qui ne finit pas ? Si nous souffrons (et que ne pouvons-nous souffrir !) découvrons que par là Dieu veut nous conduire, comme Job, à l'extase, comme Jésus, à la joie sans fin. Pour avancer vers ce bonheur, il n'est que d'ouvrir chaque jour nos bras à la croix quotidienne (*Luc*, 9, 23-24), en attendant de les offrir à la croix ultime du jour de notre mort. Nous croirons ainsi « perdre » notre vie, mais c'est le seul moyen de la sauver.

Pierre-E. Bonnard

“ MON DIEU, MON DIEU, POURQUOI ? ”

(Matthieu, 27, 46)

INTRODUCTION : DIEU NE RÉPOND-IL PAS ?

Face aux événements, au mal et au malheur, le mot qui monte spontanément du cœur de l'homme est : pourquoi ? Son amour du bien, son désir du bonheur ne sont pas satisfaits. Pourquoi ? Il ne peut se passer de réponse à ses questions, s'il cherche à donner un sens à sa vie.

A qui demander cette réponse ? Si le monde tient son existence de Dieu, ce même Dieu qui en est le créateur doit aussi en être la Providence et en diriger l'histoire. C'est donc à lui qu'il faut demander le sens de son évolution et des événements qui s'imposent à nous. Dieu a divers moyens de nous parler ; il le fait d'une façon plus explicite par ces envoyés dont parle l'*Epître aux Hébreux,* les prophètes qui nous ont porté sa réponse « à maintes reprises et sous maintes formes » au long des siècles ; mais il a donné à sa réponse une forme définitive quand il a envoyé « son Fils, par qui il a fait les siècles et dont la parole puissante soutient l'univers » (*Hébr.,* 1, 1-3).

En Jésus est la réponse de Dieu à notre désir de lumière, qui est aussi un désir de salut ; car demander : « pourquoi le mal ? » c'est aussi chercher comment en être libéré. Ouvrons donc l'Evangile pour y découvrir la réponse divine que le Christ nous apporte, non seulement par ses paroles, mais par toute sa vie. Or ce que l'Evangile nous fait d'abord entendre, c'est l'écho de nos propres questions ; cet écho n'est pas affaibli, bien au contraire. S'il est dans le monde des événements

scandaleux, s'il est des malheurs injustifiés, loin de les voiler, l'Evangile leur donne tout leur relief.

Dès le début du récit concernant l'enfance de Jésus, tant celui de Matthieu que celui de Luc, un contraste nous étonne. Jésus porte un nom qui signifie sa mission de sauveur des pécheurs (*Matth.*, 1, 21) ; il est « Dieu avec nous », « Fils de Dieu », « Lumière des nations et gloire d'Israël » (*Matth.*, 1, 22 ; *Luc*, 1, 35 ; 2, 32) ; cependant il semble attirer le malheur sur lui-même et sur des innocents, même sur ceux qu'il aime spécialement. Pourquoi ?

Voici d'abord la haine d'Hérode qui se déchaîne, dès qu'il apprend la naissance du Christ ; celui-ci n'échappe à la mort qu'au prix de la fuite et de l'exil (*Matth.*, 2, 13). Mais, au massacre qui visait Jésus, les nouveau-nés de Bethléem, eux, n'échapperont pas et leur mort plongera leurs mères dans une douleur inconsolable (*Matth.*, 2, 16-18). Ainsi le Sauveur des pécheurs provoque la mort des innocents. Pourquoi ?

Ce cas n'est pas exceptionnel ; les paroles de Siméon le montrent bien ; dans la lumière de l'Esprit, ce vieillard, quand il tient l'enfant Jésus entre ses bras, déclare voir en lui le salut de Dieu (*Luc*, 2, 30) ; or, en même temps, il annonce que cet enfant sera un signe controversé dont la présence révélera le fond des cœurs, de sorte que, s'il vient pour relever, il fera aussi tomber ; et la contradiction opposée à Jésus sera un glaive « qui transpercera l'âme » de sa mère (*Luc*, 2, 34-35). Or, Marie dont la foi a accueilli le sauveur n'aurait-elle pas dû être préservée par lui du malheur ? Non seulement il n'en est pas ainsi, mais c'est Jésus lui-même qui la plonge dans l'angoisse, en restant à son insu à Jérusalem ; et à sa question : « Mon fils, pourquoi nous traiter ainsi ? » Marie n'obtient d'autre réponse qu'une interrogation mystérieuse dont le sens lui demeure caché (*Luc*, 2, 48-50). Pourquoi ?

D'autre part Jésus n'apporte-t-il pas la lumière à tous les hommes ? Or on l'entend dire à ses disciples : « A vous est donné le mystère du royaume de Dieu ; mais, pour ceux du dehors, tout cela est comme une énigme ». Et il précise que

ceux du dehors entendront sans entendre ni comprendre (*Marc*, 4, 11-12). Pourquoi ?

Ce même Maître qui se déclare doux et humble et qui invite à venir à lui tous ceux qui peinent, afin qu'ils trouvent du soulagement, refuse cependant d'exaucer la prière d'une païenne qui lui demande de délivrer sa fille du démon. « Il ne lui répondit pas un mot » (*Matth.*, 15, 23). C'est aux disciples qu'il explique le motif de son refus, quand ils intercèdent pour elle ; ce motif est formulé en des termes propres à décourager la pauvre femme qui s'entend comparer à un petit chien indigne du pain que l'on donne aux enfants. Quelle dureté ! Pourquoi ?

La lecture de l'Evangile soulève bien d'autres pourquoi. Mais il en est un qui sort des lèvres de Jésus lui-même, au moment où il meurt en croix. Celui qui vient sauver les hommes semble abandonné par le Dieu qui l'a envoyé. A ceux qui se moquent de ce prétendu sauveur et le défient de se sauver lui-même, il ne répond rien ; Dieu même, mis en demeure de sauver celui qui s'est dit son Fils, ne répond pas davantage (*Matth.*, 27, 40-43). Se désintéresse-t-il de lui ? Le désavoue-t-il ? C'est alors que, dans les ténèbres tombées en plein midi sur le pays, Jésus jette un grand cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Matth.*, 27, 46).

Celui dont nous attendons la réponse qui nous délivrerait des ténèbres semble ne plus comprendre le sens du drame qui s'achève ; devant cette fin qui apparaît un échec irrémédiable de sa mission, lui aussi demande à Dieu : pourquoi ? Et il meurt sans que Dieu soit sorti de son silence. Pouvons-nous, après cela, espérer de lui ou de Dieu, qui ne lui répond pas, une réponse à nos pourquoi ?

I. LE VRAI DIEU RÉPOND

a) *A l'écoute du vrai Dieu*

En réalité, la suprême question du Christ contient aussi sa suprême leçon. Elle indique une orientation décisive à notre

recherche ; celui qui marchera dans la direction indiquée donnera à sa vie son vrai sens.

Cependant l'appel du crucifié reste une vraie question ; celle-ci résume en quelque sorte les éléments les plus profonds de notre inquiétude. Par ce cri de ses derniers instants, le Christ montre combien est totale sa communion à notre condition humaine ; son pourquoi est celui de l'homme qui touche le fond de l'abîme, qui est dans la déréliction totale et qui peut se croire livré aux forces du mal, ces forces que Jésus appelle, il faut le remarquer, « puissance de ténèbres » (*Luc*, 22, 53) ; ce nom marque en effet le but primordial de leur action, qui est de faire douter de la vérité, de fermer à sa lumière libératrice et finalement d'aveugler.

A l'heure critique que nous venons d'évoquer, l'homme apprend par expérience personnelle que « le monde gît au pouvoir du Mauvais » (*1 Jean*, 5, 19) et il éprouve la tentation fondamentale de mettre Dieu en question. De cette tentation, la question du crucifié abandonné à la haine mortelle de ses ennemis pourrait être l'expression déchirante. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Sous l'apparence d'une interrogation, n'est-ce pas là plutôt l'affirmation d'une invraisemblance ou la négation d'une possibilité ? Il n'y a pas de motif qui puisse justifier que Dieu, s'il est mon Dieu, m'abandonne ; il est invraisemblable que ma question, dans la situation où je suis, ait une réponse valable.

Si donc celui qui pose une telle question éprouve en fait un abandon total, un doute va naître en son cœur ; si l'abandon invraisemblable se réalise, l'abandonné est tenté de retourner sa question et, cessant de l'adresser à Dieu, de se l'adresser à lui-même sous cette forme : « Abandonné, pourquoi appeler un Dieu qui n'est pas tien, puisqu'il ne s'occupe pas de toi ? »

Le problème ainsi posé oblige à approfondir un de ses termes : pour l'abandonné qui parle ainsi, que signifie le nom de Dieu ? Comment s'est-il formé une idée de la réalité qu'il nomme Dieu ? S'est-il fait un Dieu à son image ? Ou, au contraire, conscient que le mystère divin est impénétrable à

l'homme livré à ses seules lumières, s'est-il tourné vers Dieu pour apprendre de lui qui il est, soumettant d'avance ses idées à ce que Dieu lui révélera ?

Le choix sur ce point est décisif. Si Dieu semble ne pas répondre à nos questions, n'est-ce pas parce que nous nous adressons à un autre que lui, à une idole de notre fabrication ? Si Dieu semble ne pas s'occuper de nous, n'est-ce pas parce que nous nous faisons de sa providence une idée fausse ?

Certes, nous avons le droit de chercher en partant de son œuvre et de penser que cette œuvre nous dit quelque chose de lui ; si Dieu a fait l'homme à son image, il est légitime de penser que l'image reflète en quelque façon le visage du modèle. C'est pourquoi, en contemplant le ciel et la terre et en les entendant chanter la gloire de leur créateur, nous croyons celui-ci tout-puissant ; en écoutant notre conscience comme une loi intérieure qui nous prescrit la justice et comme un écho de la voix de Dieu, nous croyons que cette voix nous invite à ressembler à notre modèle divin dont la justice doit être parfaite.

En ces démarches, rien qui ne soit légitime, à condition de voir en elles les premiers pas d'une recherche qui n'atteindra pas son but sans l'aide de la lumière de Dieu. Car en attribuant à Dieu la puissance et la justice, même si on les déclare absolues, on continue à les concevoir à la ressemblance de la puissance et de la justice humaines. Dès lors, la rencontre du mal et du malheur feront scandale si la toute puissance ne se manifeste pas pour accomplir ce qu'exige la justice parfaite, si elle ne rétablit pas l'ordre compromis par le mal, si elle ne délivre pas l'innocent du malheur.

C'est ainsi en effet que désirerait agir l'homme juste, s'il pouvait faire tout ce qu'il veut. Mais les pensées de l'homme — même juste — ne sont pas celles de Dieu ; Pierre se l'est entendu rappeler, et avec quelle vigueur, lorsqu'il a prétendu opposer ses désirs au dessein de Dieu que son maître lui dévoilait ; une telle opposition, lui est-il dit, est le fait de Satan ! (*Matth.*, 16, 22-23).

Avant de se demander ce que devrait faire la toute puissance de celui qui est l'infinie justice, il importe par conséquent de rechercher ce que ces attributs sont en Dieu. C'est pour l'apprendre aux tout-petits, aux hommes humbles et dociles, que Dieu a envoyé son Fils ; c'est pour leur révéler le visage de son Père et leur apprendre comment ce Père tout-puissant, Seigneur du ciel et de la terre, veut établir son Règne de justice sur la terre comme au ciel, que le Fils de Dieu s'est fait homme et est devenu l'abandonné du calvaire (cf. *Matth.*, 11, 25-27).

Aussi, l'homme qui croyait, en raison de son état d'abandon, devoir cesser d'interroger Dieu devra, s'il est sage, reprendre sa question, non pour tenter de la résoudre seul, mais pour la poser à Jésus, à cet homme qui s'est dit Fils de Dieu et qui s'est dit abandonné par son Père. « Abandonné, pourquoi appeler Dieu et pourquoi l'appeler ton Dieu ? » Cet abandon qui apparaît, quand il pèse sur un homme, un signe de l'impuissance de Dieu ou de son indifférence, va-t-il donc changer de sens parce qu'il pèse sur le Fils de Dieu fait homme ? Va-t-il devenir moins invraisemblable ? Il semble déraisonnable de le prétendre .

En réalité, ce qui est raisonnable, pour celui qui cherche à connaître Dieu et à comprendre ses desseins, c'est de s'attendre à une découverte qui dépasse sa raison, c'est de s'attendre à l'invraisemblable. Ce qui serait absurde, c'est que la raison humaine prétende accéder de plain-pied au mystère de Dieu et de sa providence. Aussi, quand le Fils de Dieu décide de partager la condition humaine jusqu'au bout et de mourir sur la croix où l'abandonne son Père, il n'y a pas à rejeter cette décision comme invraisemblable, mais à demander au Christ de nous révéler le mystère du vrai Dieu qu'il invoque comme son Dieu, et de nous montrer le vrai visage de sa providence paternelle.

b) *La Providence du vrai Dieu*

Le vrai Dieu est celui que le Christ invoque en affirmant avec insistance qu'il est son Dieu, alors même que celui-ci

l'abandonne ; c'est celui qu'il avait déclaré auparavant être seul à connaître et seul en mesure de le faire connaître (*Matth.*, 11, 27). Que nous révèle-t-il de lui ?

Il nous révèle d'abord sa justice. Qu'est-ce à dire ? Vient-il donner des explications à ceux qui mettent en cause la justice de Dieu dans le gouvernement du monde ? Vient-il justifier Dieu aux yeux des hommes ? D'une part il sait que ces explications, dans la mesure où elles sont possibles, ne seraient pas comprises par ces hommes, enfants capricieux, plus soucieux de critiquer les messagers de Dieu que de les écouter (*Matth.*, 11, 16-19). D'autre part ce n'est pas Dieu qui a besoin d'être justifié, ce sont les hommes. Ceux qui doutent de la justice de Dieu, ce sont précisément les hommes que le péché aveugle et qui ont besoin de salut. La justice de Dieu se révèle en réalisant ce salut, en libérant les pécheurs et en les rendant justes ; de cette œuvre de salut, le Christ est l'ouvrier ; il est envoyé pour l'accomplir et c'est en l'accomplissant qu'il fait connaître la justice de son Père, en même temps qu'il instaure son Règne sur la terre.

Dieu se montre juste en justifiant les hommes gratuitement, en leur accordant la grâce de les faire entrer dans son Royaume et de les appeler à y travailler. Ce que les hommes doivent attendre de la justice divine, ce n'est pas d'abord la récompense de leurs œuvres, mais c'est la grâce qui, en les rendant justes, les rendra capables de faire des œuvres dignes de récompense. Telle est la leçon de la parabole qui met en scène des ouvriers appelés à diverses heures du jour par le maître d'une vigne pour travailler à cette vigne ; le maître donne à tous le même salaire ; et les ouvriers de la première heure jalousent les autres. Pour toute explication, le maître leur déclare : « N'ai-je pas le droit de disposer de mes biens comme il me plaît ? Ou faut-il que vous soyez jaloux parce que je suis bon ? » (*Matth.*, 20, 15). C'est leur rappeler qu'ils méconnaissent la grâce d'avoir été appelés à travailler par le maître de la vigne, grâce sans laquelle ils n'auraient pu mériter aucun salaire.

La justice divine que révèle Jésus aux hommes est donc la source du don gratuit qui les sauve. Loin de critiquer cette justice gratuite, les disciples du Christ sont invités à l'imiter ; leur maître, dans le discours sur la montagne, leur prescrit de chercher cette justice qui est celle de leur Père (*Matth.*, 6, 33) et sans laquelle ils n'entreront pas dans son Royaume (*Matth.*, 5, 20). Cette justice nouvelle, loin de consister à juger les autres ou à les condamner, interdit de le faire (*Matth.*, 7, 1-2 ; *Luc*, 6, 37-38) ; elle consiste au contraire à imiter la perfection du Père céleste dont la bonté enveloppe tous les hommes, même les méchants et les ingrats. Le vrai juste est donc celui qui aime même ses ennemis, celui qui exerce envers tous sa miséricorde sans rien attendre en retour ; vrai fils du Très-Haut, ce juste reflète le visage de son Père céleste, parce que sa justice est celle de l'amour (*Matth.*, 5, 43-48 ; *Luc*, 6, 27-36).

Mais si le Père est tout-puissant, pourquoi n'établit-il pas son Règne en imposant cette justice d'amour qui est la sienne ? Jésus répond en nous révélant ce qu'est la puissance de son Père. Révélation déconcertante, plus encore que celle de sa justice ; l'une et l'autre obligent l'esprit humain à une conversion radicale de ses idées sur Dieu.

Jésus inaugure cette révélation dès sa naissance ; lui dont la conception virginale a été l'œuvre de la puissance du Très-Haut, lui qui doit régner éternellement et qui porte des noms divins, voici qu'il naît dans la pauvreté la plus totale. Or il ne faut pas regarder son état de faiblesse et de dénuement dans la crèche de Bethléem, comme s'il était seulement un voile de sa toute-puissance divine ; car il en est aussi le signe ; à ce signe, donné par l'ange du Seigneur, les bergers reconnaîtront le Christ Seigneur, le Sauveur de tout son peuple (*Luc*, 2, 11-12). C'est dans la faiblesse d'un enfant que commence à se manifester la toute-puissance de Dieu, à l'œuvre pour sauver le monde.

Au terme de la vie terrestre de Jésus, le contraste sera encore plus vif ; car, chez le nouveau-né, si faible qu'il soit, est

un germe de vie, plein de promesses d'épanouissement, tandis qu'on ne peut rien espérer du cadavre d'un crucifié. C'est cependant par sa mort que Jésus consomme sa victoire, et le centurion en témoigne, lui qui proclame vrai Fils de Dieu cet homme qui vient d'expirer sous ses yeux (*Marc,* 15, 39). La toute-puissance divine manifeste cette victoire en ressuscitant ce crucifié ; et, vainqueur de la mort, celui-ci en délivrera tous ceux qui croiront en lui, en leur communiquant son éternelle vie.

La question du Christ expirant trouve donc une première réponse dans ce mystère. Ne fallait-il pas que le Christ fût abandonné à la mort pour que fût révélée aux hommes la puissance de Dieu, ainsi que la façon dont elle les sauve ? Non seulement la mort ne peut lui faire obstacle, mais elle fait d'un mort la source de la vie éternelle.

Cependant cette puissance ne s'impose pas ; bien plus, elle semble avoir le souci de s'effacer. Au long de la vie de Jésus, on le constate constamment. Jusqu'à l'heure de son baptême, rien en lui ne manifeste sa puissance de Fils de Dieu. Puis il affronte le Tentateur qui ne lui parle que de puissance ; s'il est le Fils de Dieu, qu'il exerce sa puissance, en changeant les pierres en pain, ou qu'il donne à son Père l'occasion d'exercer sa puissance, en se jetant du haut du Temple afin d'être sauvé par la main de ses anges ; ne voyant dans les humbles réponses de Jésus qu'un aveu d'impuissance, le Tentateur affiche sa propre puissance, offrant à Jésus de la partager avec lui, à la seule condition qu'il se soumette à lui comme à son Dieu ; devant cette prétention, ce n'est pas par un signe de puissance, mais par une parole d'humilité que le Christ chasse le Tentateur et anéantit son orgueil (*Matth.,* 4, 1-10).

L'humilité de Jésus (comme sa pauvreté à Bethléem) n'est pas seulement le voile de sa puissance divine, elle en est le signe. Cette même humilité règle l'usage qu'il fait de son pouvoir dans l'accomplissement de sa mission ; il refuse d'en user lorsqu'on lui demande des signes pour le mettre à l'épreuve et que la demande est inspirée par le doute ou une

vaine curiosité ; exaucer de telles demandes, ce serait, pour Jésus, chercher sa propre gloire. Il leur oppose donc, comme au Tentateur, un refus absolu.

Marc rapporte ce refus : « Les Pharisiens réclamaient de lui un signe venant du ciel pour le mettre à l'épreuve. Gémissant du fond de l'âme, il dit : Qu'a cette génération à demander un signe ? En vérité, je vous le dis, il ne sera pas donné de signe à cette génération » (*Marc,* 8, 11-12). D'après Matthieu et Luc, Jésus refuse tout autre signe que celui de Jonas ; ce n'est pas là limiter son refus, car Jonas n'a donné aux Ninivites d'autre signe de sa mission, que la prédication qui les appelait à la conversion (*Luc,* 8, 29-30 ; *Matth.,* 11, 41). Il est vrai qu'en parlant de Jonas, Jésus évoque son séjour dans l'abîme, qui annonçait symboliquement le séjour du Christ dans son tombeau (*Matth.,* 11, 40) ; ce séjour de trois jours, qui prouve que le Christ est bien mort, atteste que Jésus a pleinement respecté la liberté de la génération incrédule : il a laissé le refus qu'elle opposait à son message manifester son caractère définitif en provoquant le meurtre du messager de Dieu. Accepter ainsi la mort, ce n'était pas donner à cette génération le signe de puissance qu'elle exigeait pour croire !

Par contre, le Christ use en toute liberté de sa puissance quand il s'agit de manifester la miséricorde du Père qui l'envoie, et quand les malheureux auxquels il est envoyé l'invoquent avec foi. Même alors, cette puissance, qui multiplie les miracles éclatants et suscite l'enthousiasme des foules, garde son caractère d'humilité ; non seulement Jésus donne à certains miraculés des consignes de silence (*Matth.,* 8, 4 ; 9, 30...), mais surtout, il met un tel lien entre l'exercice de sa puissance et la foi qui l'accueille, que celle-ci semble conditionner celui-là ; à Nazareth où il se heurte au manque de foi, il ne peut faire de miracles (*Marc,* 6, 5-6) ; mais il assure à Jaïre dont la fille vient de mourir : « Ne crains pas, un acte de foi seulement, et elle sera sauvée » (*Luc,* 8, 50).

Bien plus, il semble attribuer à la foi elle-même une puissance illimitée. Au père de l'épileptique qui lui dit : « Si tu

peux quelque chose, viens à notre aide, par pitié ! » il répond : « Si tu peux !... tout est possible à celui qui croit » (*Marc*, 9, 22-23). Aux disciples, il affirme : « En vérité, je vous le dis, si vous avez une foi qui n'hésite pas... et si vous dites à cette montagne : *Soulève-toi et jette-toi dans la mer*, cela se fera. Et tout ce que vous demanderez dans une prière pleine de foi, vous l'obtiendrez » (*Matth.*, 21, 21-22). De fait, la foi humble et inlassable de la Cananéenne lui arrache le miracle qu'il semblait décidé à lui refuser (*Matth.*, 15, 28). Et, à plusieurs reprises, il déclare à ceux qu'il vient de guérir ou de délivrer du péché : « Ta foi t'a sauvé » (*Marc*, 5, 34 ; 10, 52 ; *Luc*, 7, 50). On dirait qu'il n'a pas eu à mettre en œuvre sa puissance ; mais seulement à constater le miracle obtenu par la puissance de la foi.

Il souligne ainsi que sa toute-puissance, loin de s'imposer, respecte notre liberté ; elle est en effet la puissance de l'amour et l'amour ne veut pas d'une réponse qui ne serait pas libre, aussi n'exerce-t-il son action que là où la foi l'accueille ; si cette foi n'a pas de limites, la puissance infinie de l'amour se révèle. De là vient que la puissance divine est aussi patiente qu'elle est humble. C'est ce qu'illustre la parabole de l'ivraie. En face de l'ivraie, semée dans le champ de leur maître, les serviteurs expriment la réaction de l'homme devant le mal qui le scandalise et lui fait peur : « Nous allons la ramasser ; le veux-tu ? » (*Matth.*, 13, 28). Mais c'est le maître du champ qui exprime la pensée de Dieu : « Non, vous risqueriez, en ramassant l'ivraie, d'arracher en même temps le blé » (*Matth.*, 13, 29). Il pense moins au mal qu'à notre liberté ; si elle est capable de refus, elle est aussi capable de se convertir et de s'ouvrir ; il faut lui en laisser le temps. Dieu préfère tolérer les refus que lui opposent les ingrats, que de priver les cœurs fidèles de l'amour dont il veut les combler : et pour cela, il faut laisser s'exercer la liberté de tous et l'éprouver.

On voit pourquoi la Providence divine gouverne le monde d'une façon qui nous déroute. C'est que sa justice et sa puissance sont celles de l'amour infini qui offre à l'homme un

salut gratuit, mais qui ne veut pas le sauver de force. Dieu exige de l'homme qu'il accepte librement sa grâce et qu'il en devienne le témoin fidèle. Telle est la réponse que Jésus apporte à nos questions sur la Providence de Dieu, son Père. Pour en pénétrer le sens, il faut approfondir les deux exigences qu'elle contient, afin d'y satisfaire. Car seuls, ceux qui y satisfont trouvent pleinement la lumière qu'ils cherchaient et que Dieu leur donne par son Fils.

II. LES EXIGENCES DE LA RÉPONSE DIVINE

a) *Une réponse qui est une promesse*

La première exigence de Dieu est aussi simple que clairement exprimée par le Christ : c'est celle de la confiance absolue en sa Providence. Qu'elle soit simple ne veut pas dire qu'elle soit facile à satisfaire ; qu'elle soit clairement exprimée n'entraîne pas qu'elle soit toujours bien comprise. Les pages de l'Evangile que nous allons relire sont parmi les plus connues ; peut-être sont-elles parmi les plus méconnues dans la pratique quotidienne.

L'enseignement de Jésus sur la Providence de son Père est formulé d'une façon particulièrement explicite dans une page commune à Matthieu et à Luc, mais que chacun des deux présente dans un contexte différent ; il est bon de lire cette page en tenant compte de la façon dont les deux évangélistes l'introduisent. Matthieu l'insère dans le discours sur la montagne ; Jésus vient d'apprendre à ses disciples comment prier, les invitant à le faire sobrement : « Car votre Père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez » (*Matth.*, 6, 8). Ensuite il leur apprend ce qu'ils doivent désirer ; il leur faut discerner les trésors qui passent de ceux qui demeurent ; discernement capital, car le choix est décisif : « Là où est ton trésor, là est aussi ton cœur » (*Matth.*, 6, 21) ; et le choix est d'autre part nécessaire : « Nul ne peut servir deux maîtres. Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » (*Matth.*, 6, 24). On voit le lien profond entre ces diverses maximes et la leçon de confiance en la Providence qu'elles introduisent et que nous devons citer tout entière :

> « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Voyez les oiseaux du ciel : ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? Qui d'entre vous, d'ailleurs, peut, en s'en inquiétant, ajouter une seule coudée à la longueur de sa vie ? Et du vêtement, pourquoi vous inquiéter ? Observez les lis des champs, comme ils poussent : ils ne peinent ni ne filent. Or je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu revêt de la sorte l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et demain sera jetée au four, ne fera-t-il pas bien plus pour vous, gens de peu de foi ? Ne vous inquiétez donc pas en disant : Qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ? De quoi allons-nous nous vêtir ? Ce sont toutes choses dont les païens sont en quête. Or votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Matth.*, 6, 25-33).

Matthieu ajoute ici en conclusion une maxime qui lui est propre :

> « Ne vous inquiétez donc pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. A chaque jour suffit sa peine » (*Matth.*, 6, 34).

Chez Luc, cette page se trouve au chapitre 12, dans un contexte différent, mais, lui aussi, excellent. Au début du chapitre, est une invitation de Jésus à discerner la crainte de Dieu (la seule qui soit permise aux disciples) des craintes injustifiées ; la première crainte délivre d'ailleurs des autres :

> « Je vous le dis, à vous, mes amis : Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps et après cela ne peuvent rien faire de plus. Je vais vous montrer qui vous devez craindre : Craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne ; oui, je vous le dis, celui-là, craignez-le. Ne vend-on pas cinq passereaux pour deux as ? Et pas un d'entre eux n'est en oubli devant Dieu ! Bien plus, vos cheveux mêmes sont tous comptés. Soyez sans crainte, vous valez mieux qu'une multitude de passereaux » (*Luc*, 12, 4-7).

Les disciples peuvent donc, sans rien craindre et en toute assurance, porter le témoignage que le Christ attend d'eux, d'autant plus que leur maître ajoute cette promesse :

> « Quand on vous conduira... devant les autorités, ne cherchez pas avec inquiétude comment vous défendre ou que dire ; car le Saint Esprit vous enseignera au moment même ce qu'il faut dire » (*Luc,* 12, 11-12).

Ensuite vient une mise en garde contre la cupidité et la vanité des biens qui la suscitent, leçon illustrée par la parabole du riche insensé qui fait de grands projets alors qu'il va mourir dans la nuit (*Luc,* 12, 13-21). C'est ici que prend place la page sur la Providence que nous venons de lire dans la rédaction de Matthieu ; Luc lui donne la conclusion suivante :

> « Soyez sans crainte, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume » (*Luc,* 12, 32).

Il fallait grouper ces textes et les citer largement, car ils forment un ensemble dont les éléments s'éclairent et se complètent. Ils permettent de bien voir ce que le Christ dit au sujet de la Providence et ce qu'il ne dit pas, de discerner aussi le lien qui unit ses promesses à ses exigences.

Ce que le Christ affirme sans conteste, c'est que Dieu son Père, loin d'oublier ses créatures (*Luc,* 12, 6-7), sait tout ce qui leur arrive et tout ce dont elles ont besoin (*Luc,* 12, 7 ; *Matth.,* 6, 8-32) ; cette science universelle n'est pas simplement celle d'un créateur qui ne peut rien ignorer de son œuvre ; elle est celle d'un père qui enveloppe ses enfants d'un regard vigilant : « *Votre Père sait* ». Ces trois mots disent l'essentiel du mystère de la Providence ; en eux s'enracinent les promesses impliquées par la révélation de ce mystère ; par eux, l'homme est établi sous le regard d'un Père, du seul que tous les hommes puissent appeler « Notre Père », du Père céleste qui est Dieu.

Ce que le Christ ne dit nulle part, c'est que, sachant ce qui se passe dans le monde, Dieu interviendra afin que tout

s'y passe pour le mieux et que ce monde soit le meilleur possible. Bien au contraire, c'est un monde dans lequel chaque jour apporte sa peine propre (*Matth.*, 6, 34), un monde où vivent des méchants qui peuvent tuer les amis du Christ (*Luc*, 12, 4) et où ces derniers doivent s'attendre à être, en raison de leur appartenance au Christ, traduits devant la justice des hommes (*Luc*, 12, 12). Rien ne les assure que le Père leur évitera la peine ou les sauvera de la mort.

Ce que le Christ exige, c'est une confiance filiale, si profonde qu'elle libère de toute peur dans le présent et de toute inquiétude pour l'avenir ; il exige en même temps une recherche que cette confiance rend possible, une recherche du Règne de son Père qui atteste que Dieu est le premier objet de notre amour, le vrai trésor de notre cœur. Nous pouvons certes demander « le reste », mais sans inquiétude et pour aujourd'hui.

Alors, nous pouvons compter sur ce que le Christ a promis, sur le don du Royaume, sur le don de cette vie que perdent ceux qui vont dans la géhenne, mais que la mort corporelle ne fait pas perdre. Ce don nous sera fait par la justice toute-puissante de Dieu au jour où cette justice sera pleinement manifestée ; en ce jour, le Fils de l'homme, déjà venu pour sauver le monde, reviendra pour le juger et établir à jamais le Règne de son Père. C'est vers ce jour que nous devons être tendus dans une attente pleine de confiance, si notre désir primordial est vraiment le Règne de Dieu.

Quant au « reste », à ce reste que recherchent les païens, quant à ces biens dont le pain quotidien est le type et que le Fils de Dieu nous invite à demander à son Père avec confiance, le don de tout cela nous est-il promis ? Oui, mais comme un surcroît, c'est-à-dire comme un don adjoint au don essentiel, et dans la mesure où ce complément est nécessaire. Rien ne sera refusé à ceux qui cherchent le Royaume de Dieu, de ce qui leur est nécessaire pour y parvenir ; mais qu'est-ce qui nous est nécessaire pour cela ? Notre Père le sait, et il est le seul à le savoir infailliblement. Peut-être avons-nous besoin

de biens terrestres ; peut-être avons-nous besoin d'en être privés ; le Christ ne promet-il pas à ceux qui ont tout quitté pour le suivre, non seulement la vie éternelle, mais dans le présent le centuple de ce qu'ils ont quitté, « avec des persécutions » ? (*Marc*, 9, 28-30).

C'est avec la même confiance filiale que doit être attendue la vie éternelle et que doivent être reçus les dons que Dieu choisit pour les adjoindre à ce don essentiel. Cette confiance filiale anime le cri de Jésus sur la croix où il est abandonné ; si Jésus constate l'état d'abandon où il se trouve, il le constate comme un état choisi pour lui par celui qui est son Dieu maintenant comme toujours, comme un état choisi par celui qui sait tout et le pourquoi de tout.

Le Christ proclame sa confiance par l'affirmation redoublée que Dieu est son Dieu ; il la proclame aussi par la question qu'il lui adresse et qui implique la certitude — puisqu'elle est adressée à son Dieu — de le voir mettre fin à son abandon. Cependant le pourquoi subsiste : avant d'y répondre et pour être en mesure de le faire, il faut examiner la deuxième exigence de Dieu envers ceux que son amour veut sauver.

b) *Une réponse qui est une mission*

Dieu exige de ses enfants, outre la confiance, un témoignage qui la prolonge. Son amour paternel que le Christ a révélé à ses disciples doit être révélé par ceux-ci à tous les hommes. On voit apparaître ici le moyen choisi par Dieu pour donner une forme *actuelle* à la réponse qu'il fait aux questions des hommes. Jadis son Fils est venu pour répondre à ces questions ; au dernier jour, il reviendra et manifestera la vérité de la réponse faite lors de sa première venue, en accomplissant toutes les promesses qu'elle contenait. Entre ces deux venues de son Fils, Dieu ne parle-t-il plus ? Pour redire sa réponse aux hommes, il compte sur le témoignage de ceux qui croient en son Fils et auquel celui-ci a donné son Esprit.

Nous avons entendu la promesse que Jésus fait à ses disciples après leur avoir annoncé qu'ils auront à lui rendre

témoignage devant les autorités de ce monde : « Le Saint-Esprit vous enseignera au moment même ce qu'il faut dire » (*Luc*, 12, 12). C'est donc bien Dieu qui parlera par leur bouche. Mais ce n'est pas seulement dans les temps de persécution qu'ils auront à être devant les hommes les porte-parole de Dieu, les témoins de sa providence paternelle.

Le mystère de cette providence, tel que Jésus le présente, fonde en effet chez ses disciples une double certitude : celle que Dieu accomplira infailliblement son dessein de salut à leur égard et celle qu'ils ont à coopérer activement à ce dessein ; ces deux certitudes sont liées entre elles. Appuyés sur elles, les enfants de Dieu peuvent satisfaire aux deux exigences de leur Père, qui sont également inséparables.

Relisons, pour nous en convaincre, les paroles essentielles du Christ à ce sujet : « Votre Père sait ce dont vous avez besoin. Quant à vous, cherchez son Royaume et cela vous sera surajouté. Sois sans crainte, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume » (*Luc*, 12, 31-32). Impossible de séparer les deux prescriptions unies par le Christ : la confiance que le Père donnera le Royaume à ceux qui le cherchent activement, la recherche active de ce Royaume par ceux qui se confient dans le Père. La confiance libère la recherche de ce qui pourrait en limiter l'élan ; la recherche atteste la nature filiale de la confiance.

Car un fils n'est pas un instrument passif entre les mains de son père ; l'enfant de Dieu est un collaborateur de son Père dont il imite l'action parce qu'il est animé par son Esprit. La docilité aux desseins de sa providence n'est donc pas une invitation à l'acceptation passive des événements, pas plus que la confiance en la providence ne nous met à l'abri des accidents. La soumission aux desseins du Père, loin d'entraîner une démission de notre liberté, exige de nous l'exercice viril de celle-ci ; par des choix libres et renouvelés, les enfants de Dieu ont à faire preuve d'initiative et de persévérance dans la recherche du Royaume que le Christ leur prescrit, dans cette recherche dont il leur a révélé la loi qui est d'aimer

leurs frères comme il les a aimés, d'un amour gratuit allant jusqu'à l'abnégation totale d'eux-mêmes.

C'est cette recherche qui atteste qu'ils sont dociles à l'Esprit ; elle fonde par suite leur assurance que l'Esprit les fait parler et vivre en témoins de plus en plus fidèles du Christ. C'est en effet de l'intérieur que s'exerce l'influence de l'Esprit promise par Jésus à ses témoins ; loin de se juxtaposer à leur activité et d'en limiter la liberté, elle se situe à la source de cette activité et elle en parfait la liberté. Certes, nous ne pouvons expliquer comment s'opère cette collaboration de l'Esprit et de l'homme ; mais nous pouvons affirmer qu'elle est d'autant plus intime que l'homme compte davantage sur la puissance de l'Esprit, et qu'en même temps, fort de cet appui, il choisit plus librement les moyens de témoigner à ses frères son amour.

Tel est le libre engagement par lequel l'homme prouve sa confiance en l'Esprit. Sans ce libre engagement, il ne donnerait pas à l'Esprit le moyen de manifester en lui sa puissance, le moyen de faire de lui un sauveur en même temps qu'un sauvé, un serviteur du Sauveur unique en même temps qu'un témoin du salut accompli par lui.

Par ce libre engagement, l'enfant de Dieu prouve que, dans la lumière de l'Esprit, il a choisi entre Dieu et l'argent, et il a donné son absolue confiance au seul Maître dont les exigences et les promesses soient celles d'un amour tout-puissant. Sa vie atteste, dans le monde, que cet amour comble ses serviteurs de sa propre joie, cette joie définie par la maxime de Jésus : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Actes*, 20, 35).

Grâce à ceux qui cherchent avec une confiance filiale le Règne de Dieu, celui-ci révèle au monde actuel le mystère de sa providence et les hommes peuvent entendre la réponse du vrai Dieu à leurs pourquoi. Cette réponse n'est pas une explication des maux et des malheurs du monde ; elle est une révélation de la providence qui a donné au monde un libérateur en la personne de Jésus ; elle est en même temps une invi-

tation à coopérer à son œuvre libératrice ; l'homme n'a pas à expliquer le mal, il a à le vaincre en suivant le chemin que Jésus lui a ouvert.

Les pourquoi suscités par la lecture de l'Evangile peuvent donc rester sans explication ; ils ne sont pas cependant sans réponse. Prétendre les expliquer équivaudrait à vouloir comprendre comment la providence paternelle de Dieu conduit chacune de ses brebis au long de sa vie, et l'ensemble de son troupeau à travers les siècles ; c'est là un impénétrable mystère qui ne sera dévoilé que dans l'éternité.

Mais il est légitime de discerner, dans ces faits inexplicables qui nous choquent ou nous étonnent, un appel divin à réagir comme doit le faire un fils de Dieu et un serviteur de sa providence. Cet appel sera toujours, si varié qu'en soit le contenu particulier, un écho de celui de Jésus à ses disciples : « Ayez confiance en votre Père et cherchez le Règne de son amour ».

Illustrons cette affirmation par des exemples. Le mystère des saints Innocents n'a pas à être expliqué et il serait vain de tenter de justifier un massacre qui demeure scandaleux. Mais ce mystère est une invitation, pour ceux qui le contemplent, à vérifier si leur appréciation des événements et leur échelle des valeurs sont en accord avec l'Evangile. Certes, la mort corporelle est un grand mal, plus flagrant dans le cas d'un nouveau-né dont l'épanouissement est enrayé avant qu'il ait pu commencer ; mais ce mal est d'un autre ordre que la mort dont le Sauveur vient délivrer les hommes et dont il a délivré les innocentes victimes d'Hérode ; bien plus, la mort qui a injustement frappé celles-ci a été pour elles, grâce à Jésus, l'entrée dans la vie éternelle. Les larmes de leurs mères se changeraient donc en joie, si elles pouvaient alors discerner la main du Père qui, d'un grand mal, tire pour leurs enfants le plus grand bien.

Revenons à la parole de Jésus sur le mystère du Royaume qui est révélé aux apôtres et qui demeure une énigme pour ceux du dehors. Cette parole nous met en face des libres choix

divins et de leur insondable mystère ; au long de l'histoire du salut, Dieu accorde gratuitement ses révélations à des hommes privilégiés qu'il introduit plus que les autres dans son intimité. Il n'y a pas à expliquer ces choix, mais à noter leur lien avec une mission. Ces hommes sont responsables de leurs frères et ont à leur communiquer la lumière qu'ils ont reçue : c'est pour cela qu'ils l'ont reçue. C'est le cas des apôtres : la parole de Jésus qui attire leur attention sur la grâce qui leur est faite les invite implicitement à réfléchir sur l'usage à faire de cette grâce ; si Jésus les a choisis, c'est pour les mettre au service de ceux du dehors.

Quand l'homme se heurte à un événement dont le mystère résiste à son pourquoi, il a donc à chercher dans quelle direction ce choc inexplicable l'invite à s'orienter et à marcher librement et résolument. La païenne, rebutée par Jésus d'une façon si déconcertante, est ici un modèle. Le silence que lui oppose le Christ est fondé sur le dessein de Dieu et sur l'ordre mystérieux qui en règle l'accomplissement : c'est par le peuple élu que le salut doit parvenir aux nations. Quand elle se heurte à ce silence chez celui dont la bonté avait suscité sa confiance, elle ignore le motif profond de ce silence, mais elle semble y découvrir une invitation à persévérer dans la confiance et à la manifester par une prière inlassable et une assurance inébranlable. Elle montre par là que l'Esprit la fait parler, qu'elle fait déjà partie des vrais enfants de Dieu, de ceux dont la foi obtient tout de leur Père. Cette femme a compris le silence de Jésus, parce qu'elle a cru en son amour, parce qu'elle a discerné en son silence l'attente de son amour et y a pleinement répondu par son humble confiance. Par elle, Jésus livre aux hommes la clef de son silence, image du silence de Dieu.

CONCLUSION : LE SENS DU SILENCE DE DIEU

Le silence de Dieu est la seule réponse qu'il semble faire à l'appel de son Fils : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Mais c'est une vraie réponse, car ce silence a un sens que nous sommes en mesure maintenant de découvrir.

Rappelons ici que Jésus avait entendu sa mère lui poser une question analogue à celle qu'il pose à son Père : « Mon fils, avait dit Marie, pourquoi nous traiter ainsi ? Nous te cherchions, dans l'angoisse » (*Luc,* 2, 48). Sans répondre au pourquoi de sa mère, sans nier que sa conduite ait pu l'angoisser, Jésus se contente de demander à Marie le motif de sa recherche et de lui rappeler la certitude qui devait guider cette recherche : son fils, elle le savait, était nécessairement aux affaires de son Père (*Luc,* 2, 49). C'était inviter sa mère à le suivre en silence dans une voie d'où l'angoisse ne serait pas absente. Si elle ne comprit pas tout de suite cette mystérieuse réponse (*Luc,* 2, 50-51), Marie la médita dans son cœur et en accomplit l'exigence ; car elle suivit son Fils au Calvaire, communiant en silence à l'angoisse que lui faisait éprouver l'abandon du Père, communiant aussi à la réponse qu'il donnait à l'amour de ce Père silencieux.

L'abandon de Jésus est un mystère lié au mystère du péché ; cet abandon à la mort révèle la malice du péché, malice qui ne saurait avoir d'explication. Quant au silence de Dieu, il contient un appel que Jésus nous révèle en y répondant. En livrant son Fils à la mort pour sauver les hommes du péché et de la mort éternelle, Dieu veut nous révéler son amour et nous apprendre quelle confiance en cet amour il attend des pécheurs qu'il sauve ; en silence, il attend que Jésus réalise cette double intention. Voilà pourquoi Jésus expire pour notre salut dans un grand cri de confiance : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc,* 23, 46).

Cette dernière parole dissipe les ténèbres du doute que le silence de Dieu pouvait susciter ; elle achève de découvrir le sens de ce silence confiant qui est celui d'un Père. Notre Père, nous ayant, en Jésus, révélé son mystère et donné sa vie, compte sur nous, ses enfants, pour révéler à tous nos frères le mystère de sa Providence, dont la toute-puissance humble et patiente comble de sa grâce ceux qui croient en elle.

Hautecombe

Dom Marc-François LACAN, o. s. b.

Je n'ai pu que l'embrasser en pleurant

François Mauriac reçoit Elie Wiesel, rescapé des camps de concentration : « Je compris ce que j'avais aimé dès l'abord dans le jeune israélien : ce regard d'un Lazare ressuscité, et pourtant toujours prisonnier des sombres bords où il erra, trébuchant sur des cadavres déshonorés. Pour lui, le cri de Nietzsche exprimait une réalité presque physique : Dieu est mort, le Dieu d'amour, de douceur et de consolation, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob s'est à jamais dissipé, sous le regard de cet enfant, dans la fumée de l'holocauste humain exigé par la Race, la plus goulue de toutes les idoles. Et cette mort, chez combien de Juifs pieux ne s'est-elle pas accomplie ?

. . .

Et moi qui crois que Dieu est amour, que pouvais-je répondre à mon jeune interlocuteur dont l'œil bleu gardait le reflet de cette tristesse d'ange apparue un jour sur le visage de l'enfant pendu ? Que lui ai-je dit ? Lui ai-je parlé de cet Israélien, ce frère qui lui ressemblait peut-être, ce crucifié dont la croix a vaincu le monde ? Lui ai-je affirmé que ce qui fut pour lui pierre d'achoppement est devenu pierre d'angle pour moi et que la conformité entre la croix et la souffrance des hommes demeure à mes yeux la clef de ce mystère insondable où sa foi d'enfant s'est perdue ? Sion a resurgi pourtant des crématoires et des charniers. La nation juive est ressuscitée d'entre ces millions de morts. C'est par eux qu'elle est de nouveau vivante. Nous ne connaissons pas le prix d'une seule goutte de sang, d'une seule larme. Tout est grâce. Si l'Eternel est l'Eternel le dernier mot pour chacun de nous lui appartient. Voilà ce que j'aurais dû dire à l'enfant juif. Mais je n'ai pu que l'embrasser en pleurant ».

François MAURIAC, Préface à *La nuit*
d'Elie Wiesel, Ed. de Minuit, p. 12-14.

LA PROVIDENCE, MYSTÈRE DE SILENCE

N'est-ce pas un signe des temps si, au moment de balbutier quelque chose sur le mystère de la Providence divine, un mot se présente spontanément à notre esprit pour résumer l'attitude de Dieu à l'égard du monde et de l'histoire humaine, et c'est celui de « silence ». Silence de Dieu devant cette immense machine du cosmos, dont l'homme ne cesse d'inventorier les lois ; silence de Dieu devant tant de catastrophes absurdes qui mettent en déroute nos prudents calculs ; silence de Dieu devant les ironies et les contradictions de l'histoire ; silence de Dieu devant ce peuplement formidable qui semble vouloir faire chavirer la terre ; silence de Dieu devant les crimes individuels et collectifs de l'humanité ; silence de Dieu devant l'échec apparent de la Rédemption... Oui, le temps semble passé où une théodicée optimiste se plaisait à démontrer l'existence d'un Dieu provident à partir de l'ordre et de l'harmonie de l'univers. Mais tout pareillement, le croyant comme l'incroyant se méfie d'une certaine apologétique qui recourt trop vite aux interventions d'un Dieu démiurge pour expliquer les « seuils » par lesquels notre vieux monde est devenu ce qu'il est aujourd'hui, ou bien qui crie trop vite au miracle ou au châtiment devant les réussites et les échecs de l'histoire.

Ce silence de Dieu est tout simplement un scandale pour la conscience moderne. Au-delà de toutes les difficultés de détail qu'on peut opposer aux origines du Christianisme et à ses dogmes, c'est bien cette expérience inéluctable du silence de Dieu qui demeure l'arme la plus puissante de l'athéïsme. « Le silence de Dieu dans la Littérature Contemporaine » est un

thème qui a déjà fait l'objet de plusieurs études[1]. Mais, il faut le souligner, ce ne sont pas seulement les Sartre et les Camus qui sont hantés par le silence de Dieu, ce sont les romanciers chrétiens eux-mêmes. Cela nous suggère que ce même silence de Dieu qui conduit les uns à la révolte, peut être pour d'autres l'invitation à une nouvelle découverte du visage de Dieu. Dieu est immuable et notre foi au Dieu vivant est substantiellement identique à celle de nos Pères. Mais comment nier que l'image de Dieu revêt un certain « style » particulier suivant les époques ? Pourquoi ne serait-il pas réservé à notre temps de vivre d'une manière privilégiée le mystère du Dieu caché, le mystère de son silence ? Karl Rahner parle quelque part de l'effroi de l'homme moderne devant l'absence de Dieu, de sa « consternation devant le silence de Dieu »[2]. Selon la qualité de notre foi, ce silence peut nous faire chanceler dans un athéïsme pratique, comme il peut nous inviter à une réinterprétation de l'existence chrétienne. L'absence de Dieu dans le monde doit être acceptée par le croyant comme un destin historique permis par Dieu et qui commande un nouveau style d'existence chrétienne, un style plus modeste, fait d'une humble « fraternité dans la faiblesse » avec tous ceux qui ne déchiffrent plus la trace de Dieu ici-bas. Ce n'est pas un hasard si en cette seconde moitié du XX[e] siècle, notre art chrétien se veut plus dépouillé, si notre prédication se veut moins triomphante, si notre apologétique renonce aux affirmations trop claironnantes.

Nous connaissons bien, dans la foi, la réponse au silence de Dieu qui nous trouble. Dieu se tait, mais il a parlé, il nous a dévoilé son dessein mystérieux sur le monde et sur l'homme. C'est lui qui a tout prévu, ordonné, disposé dans sa providence

---

1. Nous pensons en particulier aux travaux de Louis BARJON, *Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine*, dans *Etudes*, 87 (1954), p. 178-192 et p. 305-322, et à l'ouvrage de Charles MOELLER, *Littérature du XX[e] siècle et Christianisme. I. Silence de Dieu*, Casterman, 1954.

2. KARL RAHNER, *Wissenschaft als « Konfession »* dans *Schriften zur Theologie*, t. III, Benziger, 1956, p. 461.

aimante et attentive, depuis le premier jour de cette création qui ne trouve son sens que dans l'homme image de Dieu et depuis l'aube de cette humanité qui ne trouve son sens qu'en Jésus-Christ. La Providence, c'est-à-dire l'acte de prudence par lequel Dieu ordonne toute chose en vue d'une fin, tend à ceci : faire de tous les hommes des fils adoptifs en Jésus-Christ. Le plan éternel de Dieu nous a donc été révélé : faire en sorte que Dieu soit tout en tous (*1 Cor.*, 15, 28). Mais les moyens concrets par lesquels Dieu réalise son plan nous déconcertent. Nous faisons face en effet au mystère insondable de la liberté divine. Pour rendre raison du choix et des permissions de Dieu, il faudrait entrer en son conseil, « qui a jamais connu la pensée du Seigneur ? qui en fut jamais le conseiller » (*Rom*, 11, 34). Tout ce que nous pouvons faire, c'est essayer de repérer la « manière » de Dieu, la « pédagogie » de Dieu dans sa conduite providentielle. Nous sommes alors amenés à ne pas opposer un peu naïvement le silence de Dieu aujourd'hui à la Parole de Dieu hier, mais à comprendre un peu moins mal le *régime* de la Providence divine. Ce régime, parce que c'est un régime divin, est inséparablement mystère de parole et de silence, mystère de présence et d'absence, mystère de lumière et de ténèbres. A nous, hommes du XXe siècle, il est peut-être réservé de prendre à nouveau au sérieux le mystère du Dieu inconnu. Notre question angoissée devant le silence de Dieu, c'était déjà celle du psalmiste : « Pourquoi dors-tu Seigneur ? ». Notre expérience de l'absence de Dieu, c'était déjà l'expérience de Job : « Si je vais vers l'orient, il est absent ; vers l'occident, je ne l'aperçois pas. Quand je le cherche au nord, il n'est pas discernable, il reste invisible si je me tourne au midi... Les ténèbres me cachent à lui, l'obscurité me voile sa présence... » (*Job*, 23, 8-9. 17).

Il s'agit d'opérer un retournement. Le silence de Dieu n'annule pas sa parole. Dieu parle sans cesse à ceux qui savent l'écouter. Mais à cause de sa transcendance même, la parole de Dieu ne peut être perçue par l'homme que comme silence. Nous qui nous plaignons du silence de Dieu, nous ne savons

pas ce que nous demandons. Nous demandons que Dieu ne soit plus Dieu, que sa parole ne soit plus une parole divine. Nous refusons Dieu parce qu'il se tait... Pourrions-nous faire autre chose que la refuser si la parole de Dieu dans son contenu comme dans sa forme n'était qu'une parole d'homme ? En méditant sur les voies mystérieuses de la Providence, nous commencerons à entrevoir que le silence de Dieu est un hommage à sa transcendance. Dans ce silence, nous entendrons à nouveau la Parole éternelle qui a nom Jésus-Christ et nous dirons avec le psalmiste : « *Et nox illuminatio mea in deliciis meis* » (*Ps.* 138, 12).

On ne cherchera pas dans les quelques pages qui suivent une théologie de la Providence. C'est beaucoup trop difficile et cela nous conduirait inévitablement à effleurer de manière superficielle des problèmes immenses qui demandent à être élucidés pour eux-mêmes. Nous voudrions seulement vérifier comment ce que nous appelons le silence de Dieu n'est que la traduction inévitable pour nous, esprits finis, de l'action infatigable mais transcendante de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Nous nous placerons successivement à trois niveaux. Tout d'abord, au niveau du Gouvernement de Dieu sur le monde : Dieu travaille toujours mais il respecte sa création dans le jeu de ses déterminismes comme de ses contingences les plus gratuites. Ensuite, au niveau de la conduite providentielle de Dieu à l'égard de tout homme : Dieu ne décharge pas l'homme du poids de sa propre liberté. Enfin, au niveau de la conduite mystérieuse de Dieu dans le salut de l'homme, Dieu a déjà remporté la victoire sur le mal. Mais il se tait tandis que la rédemption continue de s'achever. Le chrétien doit revivre le mystère pascal du Seigneur, et c'est une mort dans la nuit, une supplication qui se heurte au silence infini de Dieu. Il s'agit toujours, dans notre méditation sur la Providence divine, de *retourner* le scandale apparent du silence de Dieu et d'y voir la signature de Celui qui est « ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut être pensé hors de Lui » (Conc. Vatican I, *Denz.* 1782).

LE SILENCE DE DIEU OU LE RESPECT DE SA CRÉATION

A cause des habitudes de la piété et du langage chrétien, les croyants sont volontiers enclins à ne saluer l'intervention providentielle de Dieu que dans les événements extraordinaires qui scandent leur vie ou la vie du monde. C'est providentiel ! dira-t-on, parce qu'il s'agit d'un événement fortuit imprévisible, d'une heureuse coïncidence... Cette fausse conception de la Providence est encore renforcée par la mentalité moderne ambiante. Le monde, apparemment, se passe admirablement de Dieu et on ne voit plus très bien ce qui tombe encore sous sa Providence. Il semble que seul le miracle réclame encore l'intervention de Dieu, et comme ses interventions miraculeuses se font plus rares, les croyants eux-mêmes sont troublés dans leur foi en la Providence. Ils butent sur le silence d'un Dieu qui semble abandonner le monde à sa course solitaire.

Peut-être la situation historique nouvelle faite à la foi en la Providence nous oblige-t-elle à redécouvrir ce que nous savions déjà : à savoir que Dieu respecte sa création et la gouverne en laissant agir le jeu normal de ses causalités et de ses déterminismes. Dieu « travaille toujours » mais il n'est pas comme un artiste qui retoucherait sans cesse son œuvre.

C'est un fait qu'avec le développement des sciences modernes, Dieu a disparu progressivement de la nature. « Sans cesse, de nouveaux privilèges et de nouveaux titres de gloire que les hommes avaient attribués à la « cause première » revenaient aux causes secondes et ainsi une part plus grande de ce qui paraissait « connu » de Dieu revenait au monde »[3].

Hans Urs von Balthasar a pu caractériser le sens de cette évolution, comme le passage de la pensée *cosmologique*, pour laquelle le monde de la nature et le monde du divin sont plus ou moins confondus, à la pensée *anthropologique* pour laquelle l'homme se retrouve tout seul face à un monde désacralisé,

3. Hans URS VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, trad. franç., Desclée De Brouwer, 1958, p. 188.

profane, d'où la trace de Dieu s'est enfuie. La pensée cosmologique croyait toucher Dieu du doigt partout dans le monde. La pensée moderne ne rencontre plus que « l'objectivité muette et impersonnelle des lois du monde ». Les croyants eux-mêmes sont troublés par ce constat d'absence de Dieu. Mais pourquoi cette consistance du monde profane ne les inviterait-elle pas à comprendre enfin que Dieu n'est pas un élément du monde, mais le fondement transcendant du monde, et que son action ne fait pas nombre avec les énergies naturelles du monde ? Vieilles thèses, familières à la pensée médiévale, mais que la piété chrétienne n'a peut-être jamais vraiment prises au sérieux !

La pensée scientifique moderne, dans la mesure même où elle est déterministe, ne voit plus quelle place réserver à l'action providentielle de Dieu. Les croyants eux-mêmes, sans adhérer à l'hypothèse d'un déterminisme absolu (hypothèse d'ailleurs invérifiable) ont le sentiment que le déterminisme des phénomènes naturels exclut la libre intervention de Dieu dans le monde. Mais il faut comprendre que le nécessaire et l'ordinaire n'échappent pas moins à la Providence universelle de Dieu que le miracle. Pour cela, nous devons réagir contre la pente naturelle de notre esprit qui identifie spontanément action providentielle de Dieu et action miraculeuse. Dieu se tait, son action n'est pas repérable... Mais en fait, c'est Dieu qui a tout prévu, ordonné, et rien n'existe qui ne soit sous la mouvance actuelle de sa Causalité transcendante, source de l'Etre. Comme disait magnifiquement saint Thomas : « Pour s'excuser de son gouvernement, il faudrait s'excuser d'être »[4]. En ce sens, tout est providentiel, y compris le plus nécessaire comme le fruit du hasard, car Dieu est la source infaillible de tout l'être dans sa diversité même[5]. C'est le travail de la science de

---

4. III *Contra Gentil.*, ch. 1, cité et traduit par M.-D. Chenu, dans *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Seuil (Coll. « Maîtres spirituels »), 1959, p. 118.

5. Cf. S. Thomas, *Comm. du Perihermeneias*, leç. 14.

découvrir l'ordre nécessaire des choses et l'enchaînement des causes. Cela n'enlève rien à la Providence divine. On constate seulement la consistance des causes secondes. « La transcendance même de Dieu est la raison de l'efficacité *réelle* des natures, des causes, des événements... »[6]. Il faut donc renoncer à l'image d'un Dieu « providentialiste » qui interviendrait sans cesse dans sa création pour modifier ses lois ou pour prévenir les accidents. On peut bien rendre compte à partir des causes naturelles des grands « sauts » de la nature d'un degré d'être à un autre : cela ne compromet pas l'action providentielle de Dieu. Le régime habituel de la Providence divine, c'est de gouverner par l'intermédiaire du jeu normal de la nature. Le même événement, dont la science rend compte rigoureusement à partir de ses causes prochaines, a été prévu et voulu par Dieu de toute éternité. Il est vrai que l'immense cosmos, avec le jeu nécessaire et infiniment complexe de ses diverses causalités, semble poursuivre sa course solitaire dans un silence éternel. Mais en fait le destin complet du monde jusque dans ses moindres détails a été fixé une fois pour toutes. La providence créatrice et tout l'enchaînement nécessaire de ses causes tombe sous sa connaissance et sa mouvance actuelle. « La Sagesse atteint avec force d'un point du monde à l'autre et dispose tout avec douceur » (*Sag.*, 8, 1).

On objectera sans doute qu'une vision déterministe du monde semble exclure la libre intervention de Dieu et qu'on ne voit plus comment Dieu pourrait exaucer nos prières autrement que par des miracles. Nous ne pouvons que suggérer ici la solution. Pour voir comment Dieu peut agir librement au sein des déterminismes naturels, il faut prendre au sérieux le mystère de *l'éternité divine*[7]. Mais à cause des pièges de notre imagination et de la limite inéluctable de notre langage hu-

---

6. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 118.

7. Pour tout ce qui suit, nous conseillons volontiers la lecture des réflexions profondes de H.-D. ROQUEPLO, *Est-il raisonnable de prier pour la pluie ? La science exclurait-elle Dieu ?* dans *La Vie Spirit.*, janvier 1962, p. 58-71.

main, nous réintroduisons des instants temporels en Dieu et nous disons par exemple que Dieu est « provident » c'est-à-dire prudent, dans la mesure où il « prévoit » ce qui arrivera demain. Et pourtant, nous savons bien que pour l'éternel présent de Dieu, il n'y a ni passé ni futur. Son acte éternel d'être coïncide avec son acte de voir. Il n'y a pas d'actes successifs en Dieu. Ainsi, un monde déterministe ne contredit pas la liberté de l'action providentielle, parce que l'acte par lequel Dieu agit concrètement aujourd'hui, au moyen des déterminismes naturels que la science peut repérer, est l'acte même, éternel et libre, par lequel Dieu a créé l'ensemble de l'univers avec toutes ses lois... « Cette logique interne à l'ordre créé, c'est-à-dire l'ensemble des lois de la nature, loin de s'opposer à la liberté divine doit être envisagée comme le moyen normal selon lequel s'exerce cette liberté »[8]. Dieu respecte habituellement cette *logique interne* de sa création, c'est-à-dire qu'il ne multiplie pas les miracles. C'est en rester à une vue très anthropomorphique de la Providence que de croire que Dieu ne peut exaucer réellement nos prières qu'en modifiant le cours naturel des événements par des miracles. Nous ne prions pas pour faire changer la volonté de Dieu, mais pour obtenir ce que Dieu a décidé de toute éternité d'accomplir par nos prières. Prier, c'est travailler à l'accomplissement du plan providentiel de Dieu sur le monde[9].

Le monde, pour l'homme moderne, est devenu un monde profane qui ne recèle plus aucune force magique, un monde qui a sa consistance propre et dont on peut inventorier les lois, les déterminismes, un monde qui ne réclame pas l'intervention

---

8. H.-D. ROQUELPO, *art. cit.*, p. 71.

9. Nous ne pouvons traiter ici comme il le faudrait des rapports de la Providence et de la prière. On se reportera utilement aux études suivantes : H.-D. ROQUEPLO, *Est-il raisonnable de prier pour la pluie ?* deux articles dans *La Vie Spirituelle*, janv. et févr. 1962 ; R. GUARDINI, *Initiation à la prière*, Alsatia, 1951, p. 165 ss. ; M. NEDONCELLE, *Prière humaine, prière divine*, Desclée De Brouwer, 1962, p. 126-137.

d'un *deus ex machina* pour combler les failles dans l'enchaînement des causes secondes. Le croyant ne doit point en être troublé. L'enseignement de la Révélation sur la Providence infatigable de Dieu demeure intact. « Il n'y a pas un passereau qui tombe sans la permission de Dieu ». Le croyant est seulement invité à dépasser une conception encore grossière de Dieu et à comprendre que c'est la Transcendance même de Dieu qui nous cache sa présence à l'intime de tout ce qui est. Le monde se passe fort bien de Dieu, dira l'athée ; oui, mais c'est la présence même de Dieu qui fonde cette autonomie et cette consistance du monde.

Le monde, dans ce qu'il a de plus nécessaire, tombe donc sous la Providence de Dieu. Mais il ne faudrait pas en conclure que les phénomènes contingents, les événements fortuits, les rencontres de hasard échappent à la conduite providentielle de Dieu. A première vue, il semble difficile de concilier l'infaillibilité de la Providence divine et la contingence des événements de ce monde. Mais cependant, nous l'avons déjà dit, Dieu est la source de tout l'être dans sa diversité même, qu'il soit contingent ou nécessaire. C'est une illusion de croire mieux sauver la contingence dans la nature et dans l'histoire en évacuant sa dépendance nécessaire à l'égard de la Cause transcendante. Tel événement contingent, puisqu'il se produit, relève nécessairement de la Providence créatrice, mais c'est comme événement contingent qu'il dépend de Dieu. Si Dieu l'a prévu de toute éternité, il est inévitable ; mais il demeure bien contingent à l'égard de ses causes immédiates. Dieu l'a prévu, c'est-à-dire qu'il n'attend pas qu'il soit réalisé effectivement pour le connaître ; il le voit dans un éternel présent, mais il le voit surgir comme contingent. Ainsi Dieu gouverne le monde et dirige l'histoire par le moyen du libre jeu des causes nécessaires et contingentes disposées par lui. Le hasard lui-même tombe sous la Providence divine. Par définition il est fortuit, imprévu, sans finalité, absurde même, lorsqu'il est l'occasion d'un malheur tragique dont l'homme est victime. Et cependant, cet événement tout fortuit demeure préordonné par Dieu. Il n'y a pas de hasard pour Dieu.

Dieu se tait et il nous semble plus facile de le justifier en affirmant que sa création lui échappe. Nous préférons nous rassurer en pensant qu'il n'est pas maître de tous les ratés, tous les accidents, toutes les catastrophes dues à un hasard malheureux dont sa création est le théâtre. Car si tous ces maux n'échappent pas à la Providence attentive de Dieu, ou bien il est coupable ou bien il est impuissant. Mais nous évitons un scandale pour tomber dans un autre... Dieu serait-il encore Dieu s'il était tenu en échec par sa propre création ! Dieu a donc prévu ces tremblements de terre, tel accident stupide qui entraîne mort d'hommes ! Oui, mais contrairement à un « providentialisme » abusif, il ne faut pas en conclure que de tels maux sont voulus positivement par Dieu, comme châtiment par exemple de telle ville ou de tel homme. Nous dirons seulement qu'ils sont permis par Dieu en ce sens général qu'ils sont comme le revers inévitable de ce libre jeu des causes multiples, qui contribue à la perfection de l'univers. Dieu pourrait l'empêcher et son indifférence muette nous scandalise. Mais ce serait lui demander de faire un miracle. Et s'il fallait que Dieu vienne à chaque fois prévenir les accidents de sa création, ce serait avouer que sa création est mal faite. Nous ne prétendons pas dissiper toute l'obscurité de sa conduite providentielle. Mais, sans optimisme cruel, nous pouvons affirmer que ces échecs qui nous scandalisent sont les risques inhérents d'une création faite d'êtres matériels, multiples et divers, livrés aux jeux de causes multiples qui peuvent donc se contrarier. Nous n'irons pas jusqu'à dire, comme certains, que ces grands malheurs dont l'humanité fait les frais, sont au service d'un plus grand bien. Le mal en lui-même n'a pas de fin. Nous dirons seulement que vouloir que de tels maux n'arrivent jamais, c'est rêver d'un autre monde. Dieu est le seul à savoir dans quelle mesure ces échecs sont impliqués, à titre de possibilités inévitables, par la perfection même de l'univers qu'il a créé avec sagesse et avec amour.

LE SILENCE DE DIEU OU LA NÉCESSITÉ DE SON AMOUR

La Providence, mystère de silence... Nous avons déjà cher-

ché à rendre compte du silence de Dieu et de son apparente passivité à l'égard du monde : Dieu respecte la création, il respecte sa logique interne, c'est-à-dire, le jeu normal de ses causalités multiples, qu'elles soient nécessaires ou contingentes. Il nous faut maintenant scruter la conduite mystérieuse de Dieu à l'égard de l'homme. Là encore, Dieu se tait, parce qu'il prend au sérieux notre liberté. Mais il faut aller plus loin : le silence même de Dieu est la condition d'un dialogue d'amour entre lui et nous.

C'est un fait : nous agissons comme si Dieu n'existait pas ! Mais ce qui pour l'athée fournit la preuve de l'inutilité de Dieu est simplement pour le croyant la preuve qu'on ne peut ni comparer ni conjuguer l'action de Dieu et l'action de l'homme. Rien dans notre vie n'échappe à la Providence attentive de Dieu : « Il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes*, 17, 28). Mais nous ne pouvons pas repérer la trace de ses venues. « Dieu nous invente avec nous », disait Mounier.

« Dieu pour quoi faire », déclare l'homme moderne, conscient de sa totale responsabilité à l'égard de lui-même et à l'égard du monde. Cette apparente inutilité de Dieu ne scandalise pas le croyant. Il est plutôt invité à dépasser l'image d'un Dieu qui ne serait que « le complément des manques de l'homme ». Dieu ne nous décharge pas du poids de notre propre liberté et il ne se substitue pas à nous pour ce qui relève de notre efficience propre. Dieu n'est pas un rival en face de moi ; il est le fondement même de ma liberté dans ce qu'elle a de plus inventif. Son silence, son humilité, pourrait-on dire, est la garantie même du sérieux avec lequel il prend ma liberté. Saint Thomas enseigne à propos de la Providence que « Dieu communique à ses créatures la dignité de cause »[10]. En cet âge

10. *Somme théologique*, Ia, q. 22, art. 3 : ...*Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.*

d'humanisme athée, où l'on veut voir une opposition irréductible entre la pleine affirmation de Dieu et la reconnaissance de l'homme dans sa vérité totale, nous sommes invités à redonner tout son sens à l'idée biblique d'un Dieu créateur qui veut avoir besoin de l'homme et de son génie créateur pour achever la création. En affirmant la dignité de l'homme et la consistance de l'histoire humaine, on ne fait pas injure à l'action providentielle de Dieu. C'est bien Dieu qui conduit l'homme et qui fait l'histoire. Mais c'est précisément à cause de cette providence créatrice que les actes libres de l'homme sont totalement de lui et que les événements de l'histoire sont totalement humains.

Nous ne nous attarderons pas sur la difficulté classique : comment affirmer que nos actes sont pleinement libres s'ils n'échappent pas à la Providence, c'est-à-dire à la préordination divine ? Nous avons déjà donné plus haut le principe de la solution : c'est la transcendance même de Dieu qui est la raison de l'efficacité réelle des causes secondes, en particulier des causes libres. « Nous sommes condamnés à la liberté », pourrait-on dire. Dieu nous meut nécessairement à agir librement ; vouloir soustraire notre acte libre à la mouvance de Dieu, ce n'est pas faire qu'il soit plus libre, c'est le réduire à néant. Ainsi, le même acte est totalement de nous et totalement de Dieu. Ce même acte dont nous portons l'entière responsabilité est en même temps éternellement sous la motion efficace de Dieu. Nous l'affirmons sous peine que Dieu ne soit plus Dieu, mais cela demeure obscur pour nous parce que cet influx divin ne relève pas de l'introspection et parce que nous sommes incapables de saisir le jaillissement de nos actes à partir de leur source créatrice.

En tous cas, si nous prenons au sérieux le mystère de l'éternité divine, nous pouvons au moins comprendre que la « prévision » éternelle de nos choix par Dieu ne les rend pas moins libres. Notre destinée n'est pas le déroulement monotone d'un scénario écrit d'avance. Comme nous le disions, « Dieu nous invente avec nous », l'Eternité en effet n'est pas un temps anté-

rieur au nôtre. Elle est intérieure au temps : elle co-existe avec tous les moments de la durée temporelle. L'acte éternel de la divine Providence à notre endroit assume en les respectant nos actes libres qui se situent à tel moment du temps. Dès l'instant même où Dieu pré-ordonne nos actes, il nous voit agir, mais agir *librement*. Ainsi, le meilleur moyen de collaborer au plan providentiel de Dieu, c'est d'être les artisans généreux de notre propre destinée.

Nous ne pouvons donc rien faire sans le secours de Dieu et de sa présence agissante en nous. Mais c'est un mystère de silence. Apparemment, Dieu est absent de l'histoire singulière écrite par chaque liberté humaine et pourtant cette histoire est un chapitre de la Providence. Dieu se tait parce qu'il respecte la liberté de l'homme. « Il a abandonné l'homme à son propre conseil», comme dit l'*Ecclésiastique* (15, 14). Sa discrétion va si loin qu'il accepte même le risque d'être refusé par l'homme. C'est sans doute là, avec cette *permission du péché,* que le silence de Dieu revêt pour nous son côté le plus troublant. D'en bas, nous pouvons tout au moins deviner que l'acceptation d'un tel risque est une nécessité mystérieuse de l'alliance d'amour que Dieu veut contracter avec chacun de nous.

L'homme pèche et Dieu se tait... Il pèche à nouveau et Dieu se tait toujours. Ce laisser-faire divin a de quoi troubler notre foi en la Providence. Si rien dans la nature n'échappe à la Maîtrise souveraine de Dieu, faut-il dire au moins que l'homme par sa liberté est capable de contrarier son plan, de le faire échouer ? On sait avec quelle ironie Sartre a dénoncé l'impuissance de Dieu face aux révoltes de l'homme. On connaît par exemple dans *Les Mouches* le dialogue de Jupiter et d'Oreste :

> JUPITER : Je ne suis pas ton roi, larve impudente, qui donc t'a créé ?
>
> ORESTE : Toi, mais il ne fallait pas me créer libre.
>
> JUPITER : Je t'ai donné ta liberté pour me servir.

ORESTE : Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un, ni l'autre[11].

Et c'est Claudel, dans le *Soulier de satin,* qui exprime parfaitement ce pouvoir mystérieux de l'homme révolté contre Dieu, quand il fait dire à Don Camille : « Ainsi, moi fini, si je tiens bon, j'arrête la Toute-Puissance, l'Infini souffre en moi limite et résistance, je lui impose ça contre sa nature, je puis être la cause en lui d'un mal et d'une souffrance infinie »[12].

Eh bien oui, l'homme a l'étrange pouvoir de dire non à Dieu, de mettre en échec le vouloir de Dieu. C'est même dans ce refus de Dieu qu'il fait la preuve de sa liberté radicale. Mais ce que nous appelons le silence de Dieu ou même son impuissance ne sont pas autre chose que l'expression concrète pour nous de son respect infini de la liberté humaine. Respect qui va jusqu'à la permission effective du péché, mais qui ne trahit aucune impuissance en Dieu. L'homme peut bien, par son péché, mettre en échec tel vouloir particulier de Dieu. Mais il n'échappe pas pour autant à l'ordre de la Providence divine. L'acte même du péché qui exclut l'homme de l'amitié divine, le fait retomber sous les droits de la Justice. Dans la mesure où l'acte du péché porte en lui-même son propre châtiment, il n'échappe pas à l'ordre de la Providence. Ainsi, que l'homme agisse bien ou agisse mal, la volonté de Dieu s'accomplit toujours. Certes, Dieu n'a pas voulu le péché de l'homme, mais par le châtiment qu'il entraîne, celui-ci accomplit l'ordre éternel de sa justice.

La permission du péché par Dieu demeure un mystère très obscur quand on sait que ce péché entraîne pour la créature spirituelle l'enfer éternel de la solitude. On dira que Dieu prend au sérieux notre liberté : il ne nous dépossède pas du fruit de notre acte. Qui veut la rupture avec Dieu l'obtiendra.

---

11. J.-P. SARTRE, *Les Mouches,* acte III, sc. 2, cité par L. BARJON, *art. cit.,* p. 187.

12. Paul CLAUDEL, *Le soulier de satin,* 3me journée, sc. 10, Théâtre, II, La Pléiade, 1959, p. 824.

Oui, mais puisque notre faute d'un jour peut entraîner un malheur infini, Dieu ne devrait-il pas nous protéger contre nous-même ? On sait à quelle sorte de débat peut donner lieu cette question des rapports de la liberté et de la grâce[13]. Nous voulons rester en dehors ici. Nous dirons seulement que c'est en revenant à l'affirmation fondamentale de notre foi en la Providence, que nous avons quelque chance de lever un peu le voile du mystère. Cette affirmation fondamentale, la voici : l'acte éternel de la Providence divine est un acte d'amour, et d'amour prévenant. Dieu nous crée par amour, pour l'amour, et son dessein éternel est de nouer des liens d'amour avec nous. Dieu veut être aimé pour lui-même, par amour, c'est-à-dire librement, dans une gratuité absolue. C'est là qu'il faut chercher la raison du silence de Dieu, de sa « discrétion brûlante » comme disait Mounier. Dieu ne force personne. Il attend amoureusement, patiemment, notre consentement. Dieu ne peut contraindre notre liberté sans l'anéantir du même coup. Demander à Dieu de faire en sorte que nous puissions continuer à l'aimer en cessant d'être libre, c'est lui demander de faire quelque chose de contradictoire, c'est-à-dire d'impossible. Or la possibilité de pécher demeure un risque inhérent de notre liberté créée telle que Dieu l'a voulue. Dieu serait-il encore le Dieu amour s'il avait pu nous introduire tout de suite dans son bonheur en supprimant le risque de péché, mais sans compromettre le libre hommage de notre amour ? Nous avons du mal à comprendre comment le risque du péché est inséparable des mystérieuses nécessités de l'amour divin. Sans doute, faut-il contempler le mystère de Jésus en Croix pour commencer à entrevoir jusqu'où va la nécessité de l'amour divin...

Le silence de Dieu n'est donc pas un aveu d'impuissance : c'est l'exigence même de son amour, respectueux de nos liber-

---

13. Sur la permission du mal moral par Dieu, on peut lire: Cl.-J. GEFFRÉ, *La possibilité du péché*, dans *Rev. Thom.*, 1957, p. 213-245; J.-H. NICOLAS, *La permission du péché*, dans *Rev. Thom.*, 1960, p. 5-38 ; 185-207 ; 509-547.

tés. Dieu veut être préféré. Il accepte donc le risque d'être refusé par le pécheur. Mais pour celui qui comprend la discrétion brûlante de Dieu, son silence devient une invitation à un dépassement, un appel à une foi et à un amour plus intenses qui s'appuient sur Dieu seul et non sur les signes de sa présence. On nous permettra de citer ici le témoignage anonyme d'une contemplative, qui exprime bien ce rôle purificateur du silence de Dieu : « Le silence apparent de Dieu, c'est cela le fond de cette sourde angoisse qui m'a longtemps tenaillée. Cette sorte de recul, d'absence de Dieu dans notre monde, le fait que tant de gens se passent de Dieu et semblent ne se poser aucune question... Le fait de ne poser jamais de question est-il forcément un signe de foi ? Je pense que l'essence de beaucoup de questions est justement de ne pas recevoir de réponse adéquate humaine, mais *d'obliger l'âme à un dépassement* du besoin de preuve, de témoignage. J'ai retrouvé la paix, non en niant ces questions, mais en constatant que ma foi n'était pas assez théologale, ne s'appuyait pas assez sur Dieu seul, sa Parole, mais cherchait obscurément une preuve tangible de cette présence de Dieu à notre monde »[14].

Le silence dans lequel Dieu s'enferme, face à nos questions angoissées sur les voies déconcertantes de sa Providence, est la condition de la qualité théologale de notre foi et de notre espérance. Il nous a tout dit en Jésus-Christ. Il faut nous appuyer dans une confiance absolue sur cette Parole et ne pas chercher d'autres signes, d'autres révélations. En fait, aujourd'hui encore, Dieu ne cesse de nous parler par les événements de notre vie et par les événements de l'histoire, mais nous ne comprenons pas son langage. Comme au temps du Christ, Dieu ne parle qu'en paraboles et il n'est compris que de ceux qui le cherchent sincèrement. Plutôt que de nous scandaliser du silence de Dieu, nous devrions comprendre que le caractère voilé de sa Parole est la garantie même de sa transcendance et l'exigence même

---

14. *Dieu leur suffit. Le témoignage des cloîtrées*, dans *La Vie Spirituelle*, juillet 1962, p. 191-192.

du dialogue d'amitié qu'il veut nouer avec chacun de nous. Si la Parole de Dieu n'était pas voilée, elle ne serait plus la Parole de Dieu : ce serait une parole humaine, une vérité parmi d'autres. « La forme sous laquelle Dieu nous tend la main est celle même qui rend cette main invisible »[15]. Et, d'autre part, si la Parole de Dieu n'était pas voilée, on ne pourrait qu'y adhérer dans une clarté aveuglante, au lieu de l'accueillir avec la liberté même de l'amour. Or, selon le beau mot de Bernanos : « Dieu ne se donne qu'à l'amour ». C'est parce que la parole de Dieu n'est pas une vérité quelconque, mais inséparablement une révélation et le don d'une personne qu'on ne peut la recevoir que dans l'amour. Nous touchons là une des lois les plus mystérieuses de la rencontre de Dieu et de l'homme. Dieu est tout puissant, mais il se tait ; il s'efface, parce qu'il met sa joie à être aimé librement de sa créature.

LE SILENCE DE DIEU OU LA SAGESSE MYSTÉRIEUSE DE LA CROIX

Nous avons essayé de donner quelques raisons du silence de Dieu. Dieu semble s'effacer devant sa création parce qu'il respecte sa logique interne et la gouverne en laissant se déployer son énergie propre. Dieu se tait parce qu'il respecte la liberté de l'homme ; il ne le dispense pas des tâches qui lui incombent et il veut être aimé librement. Ce que nous appelons le silence de Dieu n'est que l'effet perceptible pour nous de la transcendance de sa Parole. Personne ne voit Dieu, personne ne l'entend. Il échappe à toute perception sensible. Ces raisons sont profondes, parce qu'elles se prennent de ce qu'est Dieu lui-même et de ce qu'est l'homme. Mais le mystère de la Providence demeure insondable et nous risquons de jouer un peu trop facilement les amis de Job, tant que nous n'avons pas reçu en plein cœur le choc du mal et de la souffrance sous toutes ses formes. Comment est-ce compatible avec la Providence attentive et bienveillante de Dieu ? C'est Job qui a raison :

---

15. J. MALEGUE, *Pénombres*, p. 98, cité par L. BARJON, *art. cit.*, p. 315.

Car c'est tout un et j'ose dire :
Il fait périr de même justes et coupables.
Mais un fléau mortel s'abat soudain,
Il se rit de la détresse des innocents (9, 22-23).

Il faut savoir écouter cette longue protestation qui monte de l'humanité avant de répondre trop hâtivement. Camus l'a résumée de manière tragique dans *La Peste* : « Je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés »[16]. Dieu reste sourd à nos questions et même à nos blasphèmes. La seule réponse qui puisse nous apaiser ne peut être reçue que dans la foi. La raison ultime du silence de Dieu, c'est sa Parole elle-même. Dieu se tait, parce qu'il nous a déjà tout dit ce qu'il avait à nous dire sur le mystère de sa Providence. Sa Parole se résume en Jésus-Christ : non seulement ce que le Christ nous a révélé, mais sa Personne elle-même, sa vie et sa mort. Or la Parole définitive de Dieu : la *passion de l'homme-Dieu* est elle-même un scandale, « scandale pour les juifs, folie pour les grecs ». Mais pour le croyant, le scandale du Mystère pascal dans lequel culmine toute la Révélation jette justement une lumière décisive sur les voies déconcertantes de la Providence divine qui nous scandalisent.

Le Christ innocent a été livré à la main des impies et Dieu a laissé faire... Le Christ a supplié son Père que ce calice s'éloigne de lui et le Père est demeuré silencieux... Le drame du Christ en agonie qui résume toutes les souffrances, toutes les injustices et toutes les agonies de l'histoire humaine n'a pas ébranlé le silence de Dieu. Et cependant, nous savons qu'en choisissant de faire la volonté du Père, le Christ sauvait le monde. La Croix de Jésus : voilà le dernier mot sur le Mystère de la Providence. Le mal lui-même qui semblait mettre en échec la Providence prévenante de Dieu devient l'occasion pour lui de manifester l'abondance de sa miséricorde. Ce n'est pas assez de dire que la Providence est un mystère d'amour ; elle est un mystère de miséricorde. Le mystère de la permission

16. A. CAMUS, *La Peste,* Gallimard, 1947, p. 240.

du péché et de tout le mal qui s'en est suivi pour les fils d'Adam ne s'éclaire finalement qu'au pied de la Croix. Le péché qui semblait l'échec suprême de son Plan providentiel sur l'humanité est surmonté par la victoire d'amour que le Christ remporte sur la Croix. Et les suites du péché, la souffrance et la mort deviennent le moyen inattendu que la toute Puissance de Dieu utilise pour accomplir son dessein éternel : la divinisation de l'homme, la réconciliation de toutes choses en Jésus-Christ.

Nous sommes toujours affrontés au silence de Dieu, mais désormais, nous savons que toute souffrance, toute agonie et toute mort humaine sont encore et toujours l'« heure » du Christ qui sera « en agonie jusqu'à la fin du monde ». Cependant, cette « heure » qui fut pour le Christ l'aube de sa glorification, demeure pour nous un passage obscur. Nous sommes déjà passés de la mort à la vie, le monde lui-même est déjà transfiguré, mais... « en espérance ». Et nous avons du mal à accepter cet échec apparent d'une rédemption qui tarde toujours à manifester ses effets. Dieu se tait, semble-t-il. Mais en fait, il redit sans cesse la seule Parole qui nous suffit dans notre pèlerinage terrestre : et c'est l'exemple de son Fils, le serviteur souffrant. Cette parole n'est pas une parole de consolation, c'est une parole qu'on ne comprend qu'en s'engageant à son tour à la suite du Christ. Il ne s'agit pas de demander des comptes à Dieu sur les voies de sa Providence, mais d'achever la rédemption en complétant dans le corps de Jésus, l'Eglise, ce qui manque à la passion du Christ.

Nous disions plus haut, à propos des rapports de la Providence et de la Liberté, que le silence de Dieu s'expliquait par le désir d'associer l'homme à l'exécution de son plan providentiel. Au niveau du mystère de la rédemption c'est toujours la même pédagogie divine qui est à l'œuvre : Dieu veut avoir besoin des hommes. Dieu se tait parce que désormais ce sont les membres du Christ qui seront ses témoins et qui crieront au monde par leur vie même la Parole décisive révélée en Jésus-Christ : l'existence d'un amour absolu qui remporte la victoire sur le mal. Tel est le dessein providentiel de Dieu ; il

veut avoir besoin des hommes pour continuer à sauver le monde. C'est pourquoi les souffrances et la mort du Christ n'ont pas modifié magiquement notre condition humaine. Mais désormais, notre souffrance et notre mort peuvent être efficaces pour l'achèvement de la rédemption.

Surtout aujourd'hui, en ce temps d'absence de Dieu et face à l'exaspération de la conscience moderne devant le mal, on ne répond pas à l'angoisse des hommes par les arguments d'une sagesse trop optimiste. Il faut répondre par la sagesse mystérieuse de Dieu, et c'est la folie de la Croix. Il faut vaincre en effet le mal sur son propre terrain. Or seul l'amour peut vaincre le mal sur son propre terrain. Mais l'homme ne peut répondre au mal par l'amour que s'il connaît l'existence d'un Amour absolu qui attend silencieusement notre réponse.



La Providence de Dieu est un mystère d'amour ; et c'est pourquoi elle est un mystère de silence. Telle est la conclusion paradoxale qui s'impose au terme de ces quelques réflexions. C'est dire assez que la leçon du silence de Dieu n'est accessible qu'aux seuls croyants. Nous le disions en commençant : celui qui a vraiment ressenti une fois dans sa vie le silence effrayant de Dieu ne peut rester neutre : ou bien ce silence le conduira à la révolte ou bien ce silence le contraindra à un dépassement de sa foi.

C'est un fait : face à un monde et à une humanité qui semblent se passer admirablement de Dieu, les croyants sont devenus plus sensibles au silence de Dieu. Cela commande un certain style et une certaine intensité de vie chrétienne. Les croyants sont invités à dépasser l'image d'un Dieu-providentialiste qui ne serait que le complément de leurs manques et le garant de leurs sécurités familières. Dieu semble reculer toujours davantage dans le monde, tandis que l'homme étend son empire sur le cosmos tout entier. Mais c'est parce que Dieu est encore plus grand, plus transcendant, que nous ne pouvions l'imaginer. Il demande à être cherché pour lui-même, au-delà

de ses utilités immédiates, dans le silence et la solitude du cœur, là où l'adoration et l'amour trouvent leur propre justification. Dieu se tait, mais son silence est une parole brûlante pour tous ceux qui le cherchent comme des pauvres au-delà de tous les signes, au-delà des miracles et prodiges, au-delà des paroles d'hommes trop rassurantes. Le « régime » de la Parole de Dieu demeure inchangé ; c'est un mystère de voilement et de dévoilement. Comme l'écrit Julien Green dans son journal : « C'est au cœur du silence qu'habite Dieu ; là est sa demeure, non dans le vent, non dans le tremblement de terre, ni même dans le bruit des paroles que nous faisons sans cesse, mais au plus profond de nous-mêmes là où les voix du monde n'arrivent plus »[17].

De plus en plus, nous semble-t-il, en ce monde sans Dieu, les vrais adorateurs du Père seront ceux qui adoreront le Dieu caché et silencieux, dans un total abandon à sa volonté mystérieuse. Thérèse de Lisieux, la sainte des temps modernes, a connu elle-même la tentation du désespoir face au silence de Dieu, alors même qu'elle était au sommet de son union d'amour. Mais elle n'a pas demandé à voir Dieu ou à l'entendre. Elle a seulement adoré les yeux baissés dans un pur abandon. Elle savait que le silence incompréhensible de Dieu est celui-là même qu'a connu Jésus-Christ, le Fils bien-aimé du Père, tandis qu'il consommait sur la Croix son sacrifice d'amour, dans un total abandon à sa volonté mystérieuse.

Claude-J. GEFFRÉ, o. p.

---

17. J. GREEN, *Journal*, t. III, Plon, 1946, p. 280.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* Vrin, 1948. Lire le chap. VIII : La providence chrétienne.

A.-D. SERTILLANGES, *Dieu gouverne,* Spes, 1942.

L. JERPHAGNON, *Servitude de la liberté,* Fayard (Coll. Je sais - Je crois), 1958.

F.-M. GENUYT, *Le Mystère de Dieu,* Desclée (Coll. Le Mystère chrétien), 1963, p. 114-122.

H.-D. ROQUEPLO, *Est-il raisonnable de prier pour la pluie ?* dans *La Vie Spirituelle,* janv. 1962, p. 58-71 ; fév. 1962, p. 212-229.

ID., *Est-il possible que Dieu s'occupe de nous ?* dans *La Vie Spirituelle,* mars 1962, p. 319-335.

L. BARJON, *Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine,* dans *Etudes,* 87 (1954), p. 178-192 et p. 305-322.

A.-M. BESNARD, *Le silence de Dieu,* dans *La Vie Spirituelle,* fév. 1962, p. 135-159.

C.-J. G.

LIBERTÉ, GRACE ET DESTINÉE DANS LE CINÉMA

Jean Bloch-Michel a intitulé un récent essai sur le roman moderne *Le Présent de l'Indicatif*. Titre heureux, qui semble bien mettre l'accent sur l'essentiel. Mais un tel titre ne conviendrait-il pas tout aussi bien à une étude sur le cinéma d'aujourd'hui ? De toute évidence, le cinéaste contemporain partage avec le romancier ce souci du présent. Souci, Jean Bloch-Michel le souligne avec raison, où l'on aurait tort de ne voir qu'un parti-pris arbitraire. A nulle époque, sans doute, plus qu'à la nôtre, l'art ne s'est autant préoccupé d'éthique, n'a à ce point cherché à se donner une éthique particulière, aussi éloignée de « l'art pour l'art » que de l'utilitarisme moral ou idéologique. Si le romancier et le cinéaste veulent nous faire participer à une action présente, actuelle, c'est qu'ils ont l'un et l'autre découvert la relative imposture de ces temps « romanesques » que sont les temps du passé, qu'ils les ont sentis inadéquats, impraticables eu égard au mode de relation qu'ils entendent établir avec le lecteur ou le spectateur.

Pour moi — lecteur ou spectateur —, le temps présent est comme questionneur : il me met en cause, dans la réalité en train de se faire, il invoque mon témoignage. Le temps passé me décrit une réalité révolue, définitive, intangible : chaque événement est déjà achevé au moment où j'en prends connaissance. Les conséquences de ce double état de fait sont, en apparence, paradoxales : participation plus « distanciée » dans le premier cas, « identification » facilitée dans le second. Mais cette participation « distanciée » est déjà une ébauche de jugement, et cette « identification » une absence, une impossibilité de jugement. Pour considérer les choses sous un autre angle, disons que la première de ces attitudes est proche, par sa fécondité virtuelle, de la contemplation, tandis que la seconde relè-

verait plutôt de la fascination : le présent conserve à l'événement un caractère ouvert, provisoire, le passé le « chosifie » et, par là-même, l'investit d'un pouvoir fascinateur. Commentant le dénouement de *Voyage en Italie,* de Rossellini, Patrice G. Hovald remarque : « Le miracle..., dont la narration au passé eût engendré le prestige de la fascination dont le spectateur est avide,... se confond dans le présent et n'en est pas l'instant privilégié ».

Roberto Rossellini est précisément l'un des pionniers de cette écriture cinématographique « au présent ». Ecrivant son film au passé, exactement comme l'eût fait un romancier classique, il n'aurait pu s'interdire de marquer le lien existant entre ce miracle, qui éclate brusquement au milieu de la rue, et la réconciliation du couple, qui en est, quoique assez indirectement, le témoin : en tournant son regard en arrière, il prenait possession, *malgré lui,* de la clé de l'évolution spirituelle de ses personnages. Quelle que soit l'objectivité à laquelle il se fût efforcé, il ne pouvait nous livrer les deux faits dans leur réalité brute, immédiate, et, pour tout dire, ambiguë[1] ; à la fois dans leur intégrité de vérités isolées et dans leur secrète interdépendance. Car le passé, s'il « chosifie » l'événement, s'il lui attribue un visage définitif, peut le figer aussi en une *signification :* un récit n'est pas seulement une restitution d'actes abolis, c'en est également une explication. C'est ce truquage de la réalité, ce mensonge de toute narration organisée qu'à l'instar du nouveau roman refuse Rossellini.

Que nous montre-t-il dans la scène du miracle ? Une foule agitée de mouvements divers et d'où s'échappent quelques cris, une effervescence collective qui pourrait tout aussi bien être provoquée par un accident de la circulation ou le passage de quelque vedette. Toute « vue » privilégiée sur l'événement, c'est-à-dire indiscrète et non objective, est refusée à notre esprit

1. André Bazin va même jusqu'à écrire : « Rossellini ne prétend pas que ce soit un miracle, seulement l'ensemble de cris et de bousculades qu'on nomme tel, mais dont le heurt contre la conscience des personnages provoque inopinément la précipitation de leur amour ».

comme à notre regard. Nous n'avons plus affaire qu'à ce bouillonnement, à cette fermentation confuse de la réalité en train de se faire, d'où les vérités spirituelles ne sauraient naître qu'avec le secours de la grâce.

Du personnage à la personne

Voilà déjà, semble-t-il, une approche de définition de ce cinéma qui fait sa place à l'action divine, à la Providence. Faut-il s'étonner qu'il rejoigne, somme toute, dans ses grandes lignes, le cinéma le plus « avancé » d'aujourd'hui ? Peut-être le même « clivage » se retrouve-t-il dans le monde imaginaire de l'écran et dans l'humanité elle-même : un certain cinéma « athée » remplit peut-être mieux les exigences fondamentales d'un art authentiquement chrétien qu'un cinéma qui se veut hautement édifiant et résolument missionnaire. La première de ces exigences n'est-elle point en effet le respect ? Respect, non point du dogme, et encore bien moins de la bienséance, mais de l'homme tout simplement. Ce qui signifie que l'auteur d'un film devra d'abord reconnaître en ses héros des *personnes* — et non pas seulement des *personnages* — et adopter à leur égard l'attitude qui résulte de cette reconnaissance. L'attitude, ou plutôt le regard. Le cinéma est un art du *regard* : entendons toutefois ce mot dans son sens le plus large et le plus profond. En d'autres termes, posons en postulat que savoir regarder, c'est savoir aimer. Un cinéaste qui n'aime rien ne voit rien. Et il n'est pas un artiste.

Personne et personnage : cette distinction est un premier élément d'appréciation pour tracer la frontière entre un cinéma purement romanesque et, vraisemblablement, en voie de désuétude, et un cinéma plus vrai, plus courageux, plus adulte, qui se trouve, pour cette raison même, susceptible d'être pourvu d'une dimension spirituelle. Du personnage à la personne, il y a, semble-t-il, même dans des perspectives non chrétiennes, la distance qu'instaurent l'amour et la liberté : la personne est à même d'être aimée réellement parce qu'elle est un être libre, et que seuls les êtres libres peuvent recevoir l'amour véritable. En transposant ceci sur le plan de l'art, on pourrait

dire que la « personne », que la création d'une « personne » est le fruit de l'amour porté par l'auteur à son personnage. C'est cet amour qui *libère* le personnage, l'affranchit du pouvoir démiurgique de son créateur. Rossellini dit : « Le néo-réalisme consiste à suivre un être avec amour dans toutes ses découvertes, toutes ses impressions. Il est un être tout petit au-dessous de quelque chose qui le domine et qui, d'un coup, le frappera effroyablement au moment précis où il se trouve librement dans le monde, sans s'attendre à quoi que ce soit. Ce qui importe pour moi, c'est cette attente, c'est elle qu'il faut développer, la chute devant rester intacte ».

Nous retrouvons bien là le souci majeur du cinéaste d'aujourd'hui : il est évident que le personnage dont le destin, fixé une fois pour toutes, est relaté dans une narration bien construite, sans trous, ni tâtonnements (l'attente rossellinienne), ne saurait plus prétendre à beaucoup d'autonomie. D'où ce besoin d'un cinéma « au présent » qui désarticule le temps factice de la narration au profit d'une durée qui est celle-là même de l'instant, du moment vécu, c'est-à-dire de cette sourde et mystérieuse gestation, de cette espèce de germination temporelle, d'où peut sans cesse jaillir l'illumination spirituelle : « L'univers rossellinien est un univers d'actes purs, insignifiants en eux-mêmes, mais préparant, comme à l'insu même de Dieu, la révélation soudain éblouissante de leur sens » (André Bazin).

On dira — et avec raison — que ce respect religieux de la complexité et de l'ambiguïté du réel, que cette volonté de ne voir le monde et l'homme que comme une création continue, ne sont nullement l'apanage d'une vision chrétienne, bien au contraire. Mais, si le « présent » d'un Rossellini est bien différent de celui d'un Resnais, d'un Godard, d'un Reichenbach ou d'une Agnès Varda, tous ces cinéastes se caractérisent par un commun refus de l'imposture romanesque. Leur grief envers le cinéma traditionnel ressemble à la querelle faite par Sartre au roman mauriacien : l'artiste n'est pas Dieu et Dieu n'est pas un artiste. Ce qui veut dire que l'artiste n'a pas droit à l'omniscience et que le monde est effectivement une création

en marche, le lieu d'un affrontement permanent de forces divergentes, forme même de la liberté que Dieu laisse à l'univers. La « lecture » des événements, c'est à nous-mêmes de la faire. En nous l'imposant, le cinéaste se fait Dieu et il nous fait Dieu à notre tour. Ce que, plus que tout autre, un cinéaste chrétien rejettera comme inadmissible.

Cinéma de l'image et cinéma de la réalité

Tout ceci semble opposer un cinéma moderne, contemporain, à un cinéma plus ancien, de forme traditionnelle. Mais il apparaît bien à la réflexion qu'il s'agit, plus profondément, de deux courants qui ont presque toujours coexisté et que Bazin définit très heureusement comme un « cinéma de l'image » et un « cinéma de la réalité ». L'antagonisme de ces deux termes est précieux et il en dit long. Le « cinéma de l'image » me propose un double de mon propre univers, un univers en marge, que je puis adopter, dans lequel je puis me glisser, précisément dans la mesure où il est autre, où il m'est extérieur ; le « cinéma de la réalité » me donne au contraire une conscience plus aiguë de ma propre existence, une responsabilité accrue. Le « cinéma de l'image » m'offre un monde tout fait, pourvu de son sens. Il est en effet aussi, et par nécessité, un cinéma *du montage,* l'image cinématographique ayant d'autant plus besoin d'une autre image pour prendre une signification qu'elle est elle-même plus pleinement image, c'est-à-dire signe, signe univoque. Le « cinéma de la réalité », qui recherche avant tout la totalité, la plénitude de sens, et non l'expression précise d'*une* signification, sollicite au contraire ma collaboration, il requiert de ma part une attitude optative, il m'invite à l'exercice de ma propre liberté, comme l'a si bien montré Bazin dans son analyse de l'évolution du langage cinématographique[2]. En somme, ce cinéma anti-romanesque, caractérisé apparemment par son écriture « au présent », ne fait qu'étendre au film tout entier les principes qui, au niveau du plan, guidaient les cinéastes dits « de la réalité ».

---

2. Voir *Qu'est-ce que le Cinéma ?,* tome I, p. 131 à 148 et 149 à 173.

Il est même permis de se poser la question : n'y a-t-il pas un lien nécessaire, fondamental, entre ces deux attitudes esthétiques ? Bien plus : ne se confondent-elles pas en définitive ? Un exemple tiré de *La Vérité,* de Georges-Henri Clouzot, nous en fournira une sorte de démonstration par l'absurde. Dans ce film, on voit l'amant de l'héroïne attendre vainement celle-ci sur une place pendant, vraisemblablement, de longues heures. Comment a procédé l'auteur ? Au lieu de nous rendre sensible, c'est-à-dire pesante, douloureuse, l'attente qui se prolongeait, en traitant le temps de la projection d'une façon qui l'eût en quelque sorte étiré (le meublant par exemple d'épisodes totalement étrangers à l'action), il a enchaîné plusieurs plans du jeune garçon dans des attitudes légèrement différentes, correspondant par conséquent à des instants assez éloignés de la durée réelle. Conséquence : nous ne nous sentons absolument pas « concernés » par cette attente. Nous sommes « renseignés », tout au plus, comme par la phrase lue dans un roman : « Il l'attendit de longues heures ». Six mots qui relatent, qui consignent, et c'est tout. L'auteur ne s'attarde pas à vivre ce qu'il raconte, car *il sait le reste.* Il *connaît* les suites de cette attente vaine, et la brièveté même de sa phrase, l'emploi du passé simple — qui est un peu le temps grammatical de l'intemporel, des actes sans durée — nous invitent en quelque sorte à anticiper comme lui sur le déroulement des événements. Nous participons à ce genre de cinéma, comme à ce genre de littérature, d'une façon superficielle, détachée, sereine : un peu comme si nous lisions des sous-titres imaginaires, tandis que se déroule, sur l'écran de la vie, le véritable drame qu'ils résument. Pourtant, dira-t-on, nous « marchons ». Certes, mais au prix d'une aliénation : c'est uniquement dans la mesure où le héros me permet d'échapper à mes propres problèmes, à ma propre situation, que j'adopte les siens. Ou plutôt, j'en accomplis le simulacre. Car ces problèmes, cette situation, je les « mime » seulement et ne les assume à aucun degré. S'il y a dans toute fascination une aliénation nécessaire, la fascination romanesque se ramène presque tout entière à cette aliénation.

Fatalité et liberté

Cette opposition entre un cinéma au passé, fondé sur l'image et le montage, et un cinéma au présent, avant tout soucieux de respecter l'ambiguïté du réel, nous conduit finalement au cœur même de notre sujet. Car cette opposition traduit au fond une alternative de nature métaphysique. Le caractère rigoureux, logique, déductif, que revêt à la limite la succession d'images soigneusement choisies et non moins attentivement articulées reflète une vision déterministe de la destinée humaine ; la façon beaucoup plus directe, beaucoup plus pure dont le « cinéma de la réalité » appréhende le visible nous introduit au contraire au mystère réel. Le réel nous est donné dans sa totalité indécomposable, c'est-à-dire avec ses marges d'invisible. A la plénitude factice du destin reconstruit, fabriqué, de la fiction élaborée, s'oppose la mouvante et inépuisable plénitude de la réalité présente. Plénitude, foisonnement des possibles, secrète maturation à laquelle participe la totalité du réel, écheveau inextricable des causes, où ma liberté finit tout de même par démêler son chemin, avec le secours de la grâce. Ma liberté se forge dans le creuset où le monde entier est en gestation.

Si ce cinéma est un spectacle, c'est donc dans la seule mesure où il est le spectacle d'une liberté en train de se faire, d'un destin en train de prendre forme. Cinéma sans complaisance, peu soucieux de provoquer l'« identification » du spectateur : les êtres qu'il livre à notre regard ne sont pas figés dans une essence, leur destin n'apparaît point inéluctable, *fatal,* d'où il résulte que le processus identificateur se déclenche beaucoup plus difficilement chez le public.

Ce processus, nous l'avons dit, caractérise en gros le mode de participation que promeut le cinéma traditionnel, le cinéma romanesque. Mués en objets, personnage et destin agissent de manière fascinatrice : c'est le stade préalable à l'identification. Dans le cinéma au présent, c'est, paradoxalement, sa proximité, sa contemporanéité qui conservent au personnage son altérité vis-à-vis du spectateur. La substance de ce personnage, de cet être plutôt, je ne puis l'absorber, la faire mienne, tant

cette présence et cette existence sont incarnées, ou, si l'on veut, charnelles, tangibles, immédiates. Et surtout *vivantes,* évocatrices sans détours de la perpétuelle mobilité des apparences.

Le mouvement dans lequel m'entraîne le cinéma romanesque est tout autre : je le ressens comme une implacable progression vers le dénouement qui me donnera la clé de ce destin, le fixera à jamais dans un tracé précis, bien établi. Ce n'est point ici le balancement un peu indécis, le frémissement émouvant de la réalité en train, en quelque sorte, d'accoucher les êtres de leur vérité : c'est le mécanisme inhumain et impitoyable de la *Machine infernale* de Cocteau. Les personnages dont on me conte l'aventure apparaissent tous, de quelque façon, prisonniers de leur destin. Et cette captation, cette sujétion, je la subis, moi spectateur, à mon tour (Il existe toujours, nous l'avons noté, une liaison étroite entre la vision du monde de l'auteur et le mode de relation qu'il veut entretenir avec son public). Je suis, dans mon fauteuil, prisonnier du film.

Dans un film fort original et généralement incompris, *Le rendez-vous de minuit,* Roger Leenhardt a imaginé cette situation limite : une identité physique presque absolue entre deux femmes, une pauvre créature anonyme, brisée par les échecs successifs de son existence, et une vedette de cinéma au sommet de la gloire. Cette ressemblance, jointe à quelques autres sur le plan de la destinée, suscite chez la première une fascination telle qu'elle ne peut se défaire du film où apparaît la vedette : ce film prend peu à peu pour elle valeur exemplaire, elle se sent de plus en plus personnellement concernée par lui, et elle en arrive à se vouloir un destin identique à celui du personnage fictif de l'écran. Il semblerait qu'elle se considère comme une sorte de double inférieur, de réplique manquée, de la star qui la fascine. Son destin ne saurait donc être qu'une sorte de décalque en mineur de celui de son glorieux modèle. Et, pour être fidèle à ce destin d'emprunt, elle refuse ce que lui offre la réalité.

Certes, le film de Leenhardt est, plus qu'autre chose, une rêverie de poète, un « divertissement » — au sens noble du terme — sur les thèmes du réel et de l'imaginaire. Comment,

néanmoins, ne pas y voir une espèce de parabole, et ne pas songer, devant l'aventure de l'héroïne, au mot d'Edgar Morin définissant le spectateur de cinéma comme « un mort qui regarde des vivants » ? Un mort ou un prisonnier, l'idée est au fond la même.

Ce cinéma « captatif », ce cinéma qui enferme personnages et spectateurs dans une même nécessité, il nous semble qu'il a revêtu à l'écran deux formes essentielles : le mélodrame et la tragédie. Mais, à vrai dire, il y a bien peu de véritables tragédies cinématographiques, le cinéma confondant le plus souvent « tragique » avec « fatal ». Et, en définitive, entre mélodrame et tragédie, la différence n'est bien souvent que de structure : en utilisant largement le *flash-back,* les cinéastes pensent sans doute donner plus de poids — ou, croient-ils, de noblesse — à ce passé qui *colle* à l'homme et l'amène inéluctablement à sa perte, parce que le malheur attire le malheur et que l'être humain ne se construit pas dans le présent, mais qu'il est entraîné dans une espèce d'engrenage où sa liberté personnelle n'a plus de place. Le cinéma français d'avant-guerre et celui de l'occupation nous ont donné d'assez beaux spécimens de ce romantisme de la « guigne », que le passé du héros soit ressuscité précisément par le procédé du *flash-back* (*Le jour se lève*) ou qu'on le sente constamment et sournoisement présent derrière chacun de ses actes, chacune de ses décisions, comme une malédiction ou un double maléfique et tout-puissant (*Quai des brumes, Pépé le Moko*). Nous nous trouvons ici en face de ce que nous pourrions appeler un *destin-piège.*

C'est là ramener à ses justes proportions le passé tel qu'il est évoqué dans ces films : un piège, une machine, infernale sans doute, mais une machine. Il ne joue point ici le rôle de cette « transcendance » qui, à en croire Henri Gouhier[3], est une des composantes fondamentales de l'essence tragique. Cette transcendance n'est qu'une pseudo-transcendance et, bien souvent, nous l'avons dit, ce n'est en fait que par un artifice de

3. Voir *L'Essence du Théâtre,* Ed. Aubier.

construction que la tragédie se distingue du simple et modeste mélodrame. Le passé pèse tout aussi lourdement sur le destin des héros d'un film tel que *Back Street.* Ce passé est pourtant peu de chose : quelques minutes de retard à un rendez-vous. Mais quelques minutes qui ont condamné toute leur vie à l'illégalité deux êtres qui s'aimaient. Ne voilà-t-il pas, à la réflexion, une fatalité plus terrible, plus monstrueusement implacable que celle que, maladroitement, le cinéma va incarner dans quelque clochard favorisé de dons prémonitoires (*Les portes de la nuit*) ? L'erreur du cinéma est sans doute d'avoir cru que le tragique était d'autant plus intense que le personnage était soumis à son destin, écrasé par la fatalité. Or, il semble bien qu'au contraire il n'y ait pas de *tragique* sans une référence constante à la liberté humaine, référence qui implique qu'à un moment donné au moins, si bref soit-il, l'homme se montre aussi grand que ce qui l'écrase, l'égal absolu de la force qui le terrasse. La vraie tragédie me donne une image de la liberté humaine, même si c'est une image renversée ; elle n'introduit pas en moi la délectation morbide de l'impuissance, de la capitulation devant la vie (comme dans le dénouement de *Back Street,* au cours duquel l'héroïne *refait* en rêve, vingt-cinq ans après, la scène qui décida de sa destinée).

Voilà pourquoi, sans doute, Edgar Morin n'a pas tort de déceler la véritable tragédie cinématographique dans le « film noir » américain, de *Scarface* à *Nous avons gagné ce soir,* en passant par *Je suis un évadé* ou *J'ai le droit le vivre.* La fatalité qui règne dans ces films n'a rien de littéraire, de fabriqué, et le hasard n'y a nulle part. Dans la violence qui habite Scarface, s'inscrit certes dès l'abord tout son funeste destin, et nous y reconnaissons assez aisément l'*ubris* insupportable aux dieux grecs ; mais les dieux, c'est ici la société américaine, cette société à visage de jungle de l'époque de la prohibition. Prométhée foudroyé, Scarface meurt dans la lumière des projecteurs, en pleine rue, face à une armée entière, et l'éclair meurtrier qui l'abat fait de lui, pendant une seconde, l'égal, de toute une cité, de tout un pays, — leur reflet même renvoyé par le plus redoutable des miroirs déformants. Autre

Prométhée, le pugiliste déchu de *Nous avons gagné ce soir* qui est allé au-delà de l'humain et à qui l'univers pourri de la boxe peut bien, après cela, briser les dix doigts. Autre Prométhée, enfin, le héros de *Je suis un évadé* qui, après avoir lutté toute une vie pour sa réhabilitation, embrasse définitivement le parti de la révolte et devient voleur à la tire. Accablé, broyé par la vie, certes, mais fort de cette certitude : il a jugé une société et l'a condamnée.

Sens de la destinée humaine

Films « noirs » donc, films pessimistes, mais d'un pessimisme vivifiant et d'un incontestable dynamisme spirituel. La fatalité écrase l'homme, elle laisse intactes sa liberté intérieure, sa dignité. La noirceur a ici l'éclat du diamant ; ce n'est point la noirceur bitumeuse, poisseuse de ce cinéma français dit « réaliste » et aussi, on ne sait trop pourquoi, « poétique ». Cette manie de remonter le cours du temps, comme pour boucler une sorte de cycle infernal, révèle-t-elle autre chose qu'une manière de délectation morose, de masochisme sans grandeur ? Ce n'est point de la tristesse, ni même de l'amertume, qui se dégage d'un film — pourtant fort admiré encore par certains — tel que *Le diable au corps :* la lourdeur de cette construction fondée sur le retour périodique des images de l'enterrement, à partir desquelles est évoqué l'amour de deux jeunes gens, atteste une totale imperméabilité au charme acide et délié de Radiguet.

Non certes, ce n'est pas ainsi que l'homme se souvient. Ce n'est pas non plus ainsi que peut se représenter la lente, incertaine et mystérieuse maturation d'un destin. On ne démêle pas une destinée comme un policier reconstitue l'emploi du temps de l'assassin. Bien plutôt que la logique apparente des événements, c'est la secrète fertilité de leur désordre visible qu'il convient de mettre en lumière. C'est là une tâche de poète, et il ne faut guère s'étonner si c'est d'un poète que les cinéastes reçoivent ici une leçon. Ce procédé du *flash-back,* qu'ils emploient en général avec tant de raideur, Paul Claudel

en a en effet tiré un admirable parti dans sa *Jeanne au bûcher.* Paul-André Lesort écrit à ce sujet dans son essai consacré à l'auteur du *Soulier de satin :* « Dans *Jeanne au bûcher...,* si le temps est perçu à l'envers à partir de sa consommation dans les flammes de Rouen, c'est parce qu'alors s'y éclaire d'une prodigieuse lueur non seulement la vocation de Jeanne, mais l'inextricable déploiement des causes secondes: les affaires des princes, les élans du peuple, les hasards de la guerre, tout cet apparent jeu de cartes qui n'aboutirait qu'à une comptabilité absurde des gains et des pertes à l'infini, s'il n'y avait ce qui change tout, qui rend l'action possible, et le résultat positif : l'espérance qui est la plus forte »[4].

Nous voilà loin, certes, d'une « inversion temporelle » du type de celle du *Jour se lève,* mais pas si loin, peut-être, d'un film tel que *Lola Montès :* le ferment spirituel, le germe imperceptible mûrissant secrètement au sein des amours tumultueuses et des scandales, Max Ophüls nous en rend la présence sensible par le simple jeu des interférences présent-passé, par le bouleversement chronologique, par ce tourbillonnement à la fois fastueux et infernal d'images appartenant aux deux catégories du temps. C'est le destin même de Lola Montès que nous voyons bouillonner devant nous, comme travaillé intérieurement par quelque vie cachée cherchant à se frayer un chemin vers la lumière. Il n'y a plus à la vérité ni passé, ni présent, mais un destin spirituel naissant lentement, laborieusement, à travers mille déchirements, se dégageant péniblement de son enveloppe temporelle de passions et de souffrances. Le temps nous est donné pour faire l'expérience — douloureuse — de notre liberté.

Ces mêmes idées d'enfantement douloureux, de fécondité du réel, nous les retrouvons chez un Rossellini, sous forme parfois de symboles très lisibles : la maternité future de l'héroïne de *Stromboli,* gravissant, dans les larmes et l'épui-

---

4. *Paul Claudel par lui-même,* Coll. Ecrivains de toujours, Ed. du Seuil.

sement physique, les pentes du volcan ; la découverte, au cours de fouilles, de deux corps enlacés, les femmes enceintes croisées dans les rues, dans *Voyage en Italie.* Mais nous les retrouvons surtout au centre du chef-d'œuvre de Dreyer, *Ordet,* qu'un critique a pu définir comme un véritable « accouchement spirituel ». Il y a, de *Dies iræ* à *Ordet* le même chemin qu'il y a chez un Bresson, du *Journal d'un curé de campagne* à *Un condamné à mort s'est échappé* : la distance — on l'a souvent dit — qui sépare la Passion du Jour de Pâques. Bien plus encore que le sujet — ici, une histoire de sorcellerie, là le récit d'un miracle — l'atteste l'écriture du film. La liturgie tragique des noirs et blancs de *Dies iræ* fait place, dans *Ordet,* à une uniformité dans une tonalité de gris, qui est la couleur même du quotidien : la rigueur contrastée des ténèbres et de la lumière ne réapparaît que dans les dernières séquences, pour présider avec solennité à l'entrée en scène du surnaturel, pour exprimer avec plus d'intensité la lutte entre les forces de vie et de mort qui, précisément, prend soudain une violence accrue (au moment où commence l'accouchement difficile de la mère) ; en même temps, l'image se dépouille, se vide de certains de ses éléments, pour se reconstruire selon une géométrie plus sévère, plus ascétique, qui ménage de grands pans nus de lumière (le pasteur prononçant les prières de la mort, le père et son fils devant le corps de la jeune femme). Quelque chose va arriver : le « champ » se prépare à accueillir cette nouvelle présence, il se libère de toutes les autres, humaines et matérielles, comme sous l'effet d'une mystérieuse puissance. Puis, c'est cette fin admirable, ce long plan fixe du baiser conjugal suivant la résurrection de la morte, et qui éclate comme un *Alleluia* de joie au milieu du silence de l'affliction. Le spectateur est alors physiquement délivré ; mais, par là même, il comprend le pourquoi du caractère oppressant de ces longs plans fixes autour du cercueil : le monde que nous peint ici Dreyer, comme dans un extraordinaire raccourci symbolique, est bien ce monde qui est encore dans les affres de l'enfantement, comme il le sera jusqu'à la fin des Temps.

Mystère de l'être et signification de l'événement

On pourrait donc dire que, d'une certaine manière, s'attacher ainsi scrupuleusement au présent de l'homme, c'est non seulement adopter une attitude de respect à l'égard du lecteur ou du spectateur comme du personnage, mais encore donner nécessairement à la réalité sa véritable dimension, sa véritable nature, qui est celle d'une création jamais achevée, où êtres et choses jouissent en quelque sorte d'un statut provisoire et échappent aux jugements définitifs. Mais si j'ai affaire à une création inachevée, encore au stade de la totalité confuse, de la globalité indistincte, je n'ai pas le droit d'opérer au sein de cette réalité ce choix, cette sélection, qui passent pour être une des obligations de l'artiste. Ce serait trahir, défigurer irréparablement cette réalité. D'où le caractère neutre, anonyme de la mise en scène de Rossellini, qu'Amédée Ayfre définit fort justement comme « une façon de prendre le contrepied de l'analyse, de mettre fin à une vision cloisonnée de l'homme et du monde, de cesser de fouiller subtilement des *caractères* ou des *milieux,* de mettre tout cela d'une certaine manière entre parenthèses en essayant une appréhension totale, successivement totale, à la façon d'un être dans le temps, d'événements humains concrets dans lesquels est co-présent le mystère entier de l'univers ». Et Amédée Ayfre conclut : « Autrement dit, à la clarté de la construction, se substitue le mystère de l'être ».

Ce mystère de l'être, plusieurs cinéastes ont tenté de le cerner. Certains sont chrétiens, d'autres ne le sont pas. Pourtant, leur méthode est la même : à travers une peinture aussi précise, aussi réaliste, aussi complète que possible des rapports de l'homme avec le monde, suggérer l'existence d'autres rapports, d'une autre vérité. Antonioni rejoint Bresson lorsqu'il confesse son intention de « suivre une certaine vérité qui affleure derrière l'apparence de la réalité ».

Or, cette « vérité », il ne saurait précisément la « suivre » qu'à la faveur d'une fidélité sans défaillances à « l'apparence

de la réalité ». Le seul chemin de la vérité de l'être est son apparence. Mais son apparence vivante. C'est-à-dire saisie dans cette mobilité incessante et parfois imperceptible que le cinéma semble particulièrement apte à restituer : le film est une « continuité perpétuellement et partout mobile », disait Jean Epstein. Une « continuité », en d'autres termes, où je risque fort de ne voir qu'une sorte d'absurde mouvement perpétuel, si je n'y pressens cette espèce de germination interne, qui lui donne sa pulsation humaine. La durée, ainsi, fait partie intégrante des apparences du réel : à la limite, on pourrait dire que le temps est la signification même de la vie. Briser la continuité du réel, découper celui-ci en fragments signifiants, c'est le vider de sa sève, rompre l'indissolubilité de l'apparence et de son sens. De son côté, la discontinuité temporelle systématiquement recherchée par un Jean-Luc Godard (*Vivre sa vie*) est marque de désespoir, de résignation à l'absurdité de l'existence.

Soumission au visible : ainsi pourrait-on, schématiquement, définir l'attitude de ces cinéastes du « mystère de l'être ». Soumission au visible, qui est en même temps, si nos conclusions sont fondées, une soumission au temps. « Je crois à l'attente comme à l'un des pouvoirs du cinéma », déclare avec profondeur Rossellini. C'est là un mot qui n'éclaire pas seulement l'auteur de *Païsa* : on le croirait inspiré par la vision du plus rossellinien des films d'avant Rossellini, l'admirable *Aube* de Murnau. Comment ne pas songer au *Voyage en Italie* devant la façon à la fois opiniâtre, scrupuleuse et douce, dont la caméra de Murnau suit pas à pas dans la ville, sans les abandonner une seconde, les époux désunis ? La prostration de Janet Gaynor, l'hébétude de George O'Brien, ces tête-à-tête oppressants, puis ces étreintes silencieuses, tout cela porte l'empreinte de ce sourd travail intérieur qui va aboutir à la réconciliation du couple. Chaque minute a ici son poids de souffrance ou de tendresse : mais cette pesanteur témoigne aussi de la fertilité de chacun de ces instants.

Quoi qu'il paraisse, un cinéaste comme Bresson nous parle également de la fertilité du temps. Il le fait différemment,

d'une façon plus symbolique : le monologue intérieur est chez lui une manière d'exprimer la continuité de la vie de la conscience, la lente modification de l'être intime, beaucoup plus qu'un procédé narratif. Et la « soumission » qu'exige de ses interprètes l'auteur de *Pickpocket* n'est au fond qu'une méthode pour se rendre d'abord lui-même, puis nous-mêmes, spectateurs, plus *soumis* à l'égard de ces visages dépouillés et nus, porteurs, à l'image du réel, d'une surabondance de significations sous les dehors de l'insignifiance. Nudité et insignifiance que Rossellini sait pour sa part, donner à l'événement le plus tragique, tel le suicide du petit Edmund, dans *Allemagne année zéro.* Mais, de même que les visages de Bresson s'ouvrent, pour ainsi dire, vers l'intérieur, sur le mystère de l'être, cette nudité et cette insignifiance s'ouvrent largement sur le mystère du réel. Amédée Ayfre écrit au sujet du dénouement d'*Allemagne année zéro :* « Pour les uns, c'est... le désordre d'une société décadente qui s'est cristallisé dans cet enfant et l'a fait mourir. Pour les autres, ce sera la polarisation en lui de tout l'absurde, de tout le « louche » d'un monde où l'on est de trop. Pour d'autres enfin, ce sera le témoignage d'un monde où l'immense amour de Dieu n'arrive pas à trouver passage à travers le jeu sanglant et triste des passions humaines, sinon sous la forme d'une figure agenouillée au-dessus d'un enfant mort ».

On pourrait appliquer le même genre de commentaire à la disparition d'Anna, dans *L'Avventura* : Antonioni, comme Rossellini, croit à cette marge inéluctable, que ne saurait ni mesurer ni combler l'esprit humain, entre la vérité de l'être et son expression, entre la signification de l'événement et ce qu'en perçoivent nos yeux et notre intelligence.

Christian ZIMMER

ÊTRE HONNÊTE ENVERS DIEU

Etre honnête envers Dieu (*Honest to God,* SCM Press), c'est le titre et le projet d'un petit livre publié en Angleterre au printemps dernier par le Dr J. A. T. Robinson, évêque anglican de Woolwich. Il a eu dès sa parution et continue d'avoir un énorme retentissement[1], non seulement en Grande-Bretagne mais aussi sur le continent. Sa carrière française est commencée. Une traduction française doit paraître incessamment et la revue *Planète* (n° 12 et 13) vient de lui accorder un patronage quelque peu équivoque et inquiétant, quand on sait que cette revue tente de promouvoir, sur la base d'un électisme confusionniste, une religion sans révélation à la Julian Huxley, la religion humaniste et évolutionniste du IIIe millénaire. Il n'est donc pas inutile d'essayer ici, par delà les refus passionnés et les annexions ambiguës, de porter un regard honnête sur *Honest to God,* dont nous n'hésitons pas à dire avec J. Thomas, dans son excellente recension de la revue *Parole et Mission* (n° 23), qu'il témoigne « d'une recherche courageuse et intelligente menée dans un esprit authentiquement missionnaire ».

Il importe de ne pas se méprendre sur la nature de l'œuvre du Dr Robinson. Y voir un exposé théologique en forme de ce qu'est Dieu ou la spécificité du christianisme par rapport à l'attitude religieuse, quelque catéchisme nouveau à l'usage du

---

1 *The Honest to God Debate* (SCM Press 1963) édité par David L. EDWARDS, rassemble un certain nombre de pièces du débat : extraits de lettres de lecteurs, comptes-rendus divers ; il y joint trois articles originaux et un nouveau chapitre écrit par l'évêque de Woolwich.

chrétien de notre temps, serait le trahir. Dans ce petit livre questionnant, l'auteur, exégète sérieux, reconnaît lui-même qu'il n'est pas théologien de profession (p. 26 de l'éd. anglaise). C'est ce qui explique d'ailleurs que l'évêque de Woolwich soit assez mal à l'aise dans le champ d'investigation qu'il explore, gêne qui se manifeste, non seulement au niveau de l'expression (dans *The Observer* du 24 mars 1963, C. S. Lewis lui reproche précisément de n'avoir pas su communiquer sa pensée et d'avoir abouti ainsi à un échec littéraire) mais au niveau des idées elles-mêmes (il y a là une considérable confusion de pensée, décide durement le Dr Mascall : *ibid.*). C'est ce qui explique aussi, semble-t-il, sa méconnaissance de la grande tradition patristique et théologique, qui eût pu éclairer et nuancer certains de ses jugements, et qu'on l'ait invité gentiment à lire, durant sa prochaine convalescence, quelques volumes choisis des Pères et des Scolastiques (D. J. B. Hawkins dans *The Tablet* du 30 mars). Ces réserves sont fondées. Mais il serait déplorable que l'on s'y arrêtât et qu'on ne perçût pas, au-delà d'une écorce rébarbative, les questions graves et urgentes que le Dr Robinson pose à la conscience et à l'intelligence des chrétiens, surtout de ceux qui ont mission d'y réfléchir et d'y répondre, et qui sont des questions vraies de notre temps.

Le mérite du Dr Robinson est en effet d'être un témoin sincère et un écho vivant au sein de l'Eglise de quelques-unes des contestations majeures du Christianisme par un monde adulte et désacralisé, et d'avoir tenté, en les assumant, d'y apporter des éléments de réponse. On s'est étonné ici ou là, voire scandalisé, de ce qu'un évêque se lance dans une telle entreprise. Etonnement singulier, du reste prévu par l'auteur, que toutes les bonnes raisons de prudence pastorale ne suffisent pas à justifier totalement, et qui voudrait nous faire entendre que le rôle de l'évêque peut exclure un souci missionnaire réaliste et un effort théologique proportionné. C'est précisément parce qu'il se veut défenseur et gardien de la foi en notre temps, pasteur des hommes d'aujourd'hui, que l'évêque de Woolwich a essayé lucidement, à partir de son expérience

personnelle, de ses contacts humains et de ses lectures (essentiellement Bonhoeffer, Tillich et Bultmann, penseurs dont il aime souligner l'enracinement concret de la pensée : p. 25), de cristalliser des appels divers mais convergents, de les prendre au sérieux et d'en tirer les conséquences pour l'annonce actuelle de l'Evangile. Et c'est pourquoi *Honest to God* a eu et a une telle audience chez tant de croyants et d'incroyants qui y ont perçu une voix fraternelle, exprimant leur souci. De combien d'écrits épiscopaux ou théologiques pourrait-on dire la même chose ?

Si l'Evangile doit prendre racine dans l'esprit et le cœur de nos contemporains, s'il doit être entendu d'eux, constate le Dr Robinson, alors nous devons opérer une conversion très profonde, une sorte de révolution copernicienne dans notre langage, car il y a un fossé entre nos catégories courantes, traditionnelles (au sens historique et culturel de ce mot) et les catégories forgées par le monde réel, « laïc », qui nous entoure. Le proclamateur et l'auditeur de la Bonne Nouvelle ne parlent plus exactement la même langue ; et d'un point de vue apostolique, ceci est grave, car l'Evangile n'est plus véritablement annoncé. Certes il est utile d'essayer de formuler en termes plus modernes notre compréhension traditionnelle de la foi ; c'est ce que tout prêcheur tente de réaliser pour atteindre son auditoire. Mais cela ne suffit pas. Le problème est plus radical. Ce n'est pas seulement le langage extérieur, mais, plus profondément, le langage intérieur, le système de représentations imaginaires et conceptuelles, par lequel nous cherchons à fixer ou du moins à viser la réalité divine et le message révélé, qui doit être mis en cause. Soulignons-le tout de suite, afin d'éviter les équivoques, la révolution copernicienne, à laquelle nous convie l'évêque de Woolwich, ne concerne aucunement la foi en elle-même, mais seulement le système de représentations qui l'expriment pour nous.

Un tel projet purificateur n'a rien qui doive nous étonner. C'est le projet de toute théologie exigeante, qui ne peut être qu'une théologie humble, sachant reconnaître l'inadéquation inéluctable entre le Mystère indicible de Dieu et les concepts

que nous formons pour le dire. Le Dr Robinson aurait pu montrer que son vœu fut le vœu des grands théologiens du passé ; cela lui aurait évité certains refus *a priori*. Déjà saint Justin, au IIe siècle, faisait cette déclaration si souvent citée : « On nous appelle athées. Oui, certes, nous avouons l'être. Nous sommes les athées de ces prétendus dieux, mais nous croyons au Dieu très vrai » (*I Apol.*, 6, 1). Constamment nous avons à vaincre l'idolâtrie, car, si nous n'y prenons garde, nous sommes sans cesse tentés, par une sorte d'instinct possessif de l'esprit, d'emprisonner le Dieu ineffable dans le cercle limité de nos conceptions, et de substituer au Dieu vivant de notre adoration quelque image, non plus matérielle comme le veau d'or des Hébreux (une purification s'est déjà faite), mais mentale. De telles images sont toujours relatives, non seulement par rapport à la vérité mystérieuse de Dieu, mais aussi en ce sens qu'elles sont tributaires d'un certain état historique et géographique d'une culture humaine en évolution. C'est dire que la mise en question de nos représentations humaines du divin est doublement postulée, et par la nature transhistorique de Dieu et par la nature historique de l'homme. C'est dire aussi qu'elle n'est jamais achevée et que la pensée croyante a toujours son ouvrage devant elle, surtout à ces tournants de l'histoire où une nouvelle culture se constitue. C'est indéniablement le cas aujourd'hui, où nous assistons à l'éclosion d'une nouvelle ère culturelle, issue de la Renaissance, fécondée par diverses conquêtes scientifiques et philosophiques, éclosion que nous pourrions, avec Urs von Balthasar, décrire, en ne retenant qu'une de ses caractéristiques majeures, comme le passage d'un âge cosmologique à un âge anthropologique.

Mais, s'il est vrai que l'état historique de la culture affecte nécessairement nos représentations de Dieu, la Révélation même de Dieu en Jésus-Christ, telle qu'elle nous est transmise par l'Ecriture, n'échappe pas à ce conditionnement. C'est l'erreur du fondamentalisme de croire que les expressions bibliques, parce qu'elles sont authentiquement porteuses de la Révélation, cessent d'être des mots humains inadéquats et conditionnés par le contexte d'une culture et d'une mentalité

situées et datées. On pourrait en dire autant, analogiquement, des formulations dogmatiques (cf. *Lumière et Vie,* n° 59, p. 80). Le croyant doit être conscient de ce conditionnement, afin de ne pas lier le sort de la foi, destinée à tous les hommes, à celui de quelque système particulier de représentations, d'opérer une certaine « démythisation » (c'est le projet bultmannien, qui a ses limites et des dangers, et que le Dr Robinson ne reprend pas sans réserve : cf. p. 35), et de faire les transpositions rendues nécessaires par l'apparition d'un nouveau contexte culturel, dans lequel l'Evangile doit être proclamé. Il y va de la liberté de la Parole et de la libération de l'homme face à cette parole. « Ce que l'on ne croit pas, note l'évêque de Woolwich, et dont on découvre qu'on n'a pas à le croire est aussi libérateur que ce que l'on croit » (p. 20).

Une telle entreprise n'est pas cependant sans péril. Car, dans la mesure où la foi n'est pas une pure attitude subjective mais l'adhésion à une vérité objective révélée, sur laquelle la raison n'a pas de judicature suprême, il devient difficile et délicat de la dissocier des représentations sous lesquelles elle nous est authentiquement livrée dans l'Ecriture. Ne risque-t-on pas constamment de jeter le bébé avec le bain ? C'est pourquoi Dieu a donné à son Eglise l'assistance de l'Esprit-Saint, afin que rien ne se perde de l'héritage confié aux apôtres ; c'est pourquoi le travail critique du théologien doit s'accompagner du souci constant de s'enraciner dans la Tradition et d'accepter fidèlement les déterminations autorisées de l'Eglise ; car ce n'est pas à lui, théologien, que revient le dernier mot mais à l'Esprit-Saint. En partie à cause des positions de son Eglise sur l'autorité doctrinale (cf. *Lumière et Vie*, n° 64, p. 23 s.), le Dr Robinson ne répond pas tout à fait à ces exigences. Il s'ensuit que la réalisation de son projet, en soi justifié, s'avère déficiente. On s'en apercevra en lisant les passages d'*Honest to God* consacrés au Christ et au culte chrétien. Il ne nous paraît pas que la foi chrétienne y trouve parfaitement son compte.

Ceci dit, à quelle révolution de nos représentations *Honest to God* nous convie-t-il ? Nous n'avons pas l'intention de

résumer l'ouvrage de l'évêque de Woolwich. Nous voudrions simplement en relever quelques thèmes majeurs et éviter au lecteur certains contre-sens qu'une lecture superficielle pourrait occasionner.

La première constatation du Dr Robinson, c'est que l'idée ou l'image que nous nous faisons traditionnellement de Dieu ne peut plus être reçue par nos contemporains, car elle est tributaire d'un système de représentations, dans lequel le monde des réalités divines est conçu comme un « surmonde des objets divins » (Tillich), juxtaposé à notre monde et entretenant avec lui des relations dont le modèle d'objectivation reste un modèle spatial, quelque transposition qu'en aient opérée les théologiens. Nous avons évacué à peu près totalement l'imagerie d'un Dieu localisé spatialement « en-haut ». Mais ne sommes-nous pas encore, par le biais de ces images médiatrices qui ne cessent de supporter la pensée la plus purifiée, liés au modèle spatial, lorsque nous affirmons un Dieu « spirituellement ou métaphysiquement au-dehors », non pas l'Etre, « *en qui* nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes,* 17, 28), mais un être extérieur au monde, au-delà et à côté de lui ? Avec Tillich, Robinson le pense. Sans doute les théologiens pourront-ils contester cette position du problème et estimer que l'évêque de Woolwich méconnaît leur effort considérable de purification de l'idée de Dieu. Mais une théologie qui croit avoir dépassé une fois pour toutes une telle question et ne vit pas constamment ce dépassement risque de devenir une théologie endormie, une théologie sommaire. C'est à cette théologie sommaire, courante, prêchée, que le Dr Robinson s'en prend, et c'est à une théologie plus exigeante qu'il en appelle, à cet effort constant de critique sans lequel, dit-il, « l'Eglise peut devenir rapidement obscurantiste, et sa foi, sa conduite et son culte, de plus en plus formels et creux » (p. 133).

La seconde constatation du Dr Robinson est que notre monde est un monde areligieux, désacralisé. Il reprend à son compte le message percutant de D. Bonhoeffer, qui a su, dans un langage paradoxal et quelque peu outrancier, le langage

en noir et blanc du prophète (A. R. Vidler, *Soundings,* p. 253), faire un constat lucide de l'areligiosité positive de ce monde et en tirer pour l'annonce de l'Evangile les conséquences comme autant de questions. « Comment, demande-t-il, le Christ peut-il devenir le Seigneur des irréligieux ?... Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme — et ce vêtement lui-même a changé d'aspect à différentes époques — qu'est-ce donc alors qu'un Christianisme irréligieux ?... Comment parler de Dieu « laïquement » ? Comment être des chrétiens irréligieux et profanes ? Comment former une « ecclesia », en appartenant pleinement au monde ? Alors le Christ ne sera plus l'objet de la religion, mais tout autre chose, réellement le Seigneur du monde » (*Résistance et soumission,* p. 121). Comment pourrions-nous être insensibles à la question urgente posée par Bonhoeffer dans ce texte, comme en tant d'autres des « Lettres et notes de captivité ». On aimerait que certains apologètes méditent ces pages du pasteur allemand.

Pour le Dr Robinson, une révolution s'impose donc aussi à ce plan de notre relation à Dieu (religion). Mais de même que la conversion de nos représentations de Dieu ne touche aucunement l'essence de la foi, de même la conversion de nos attitudes religieuses ne touche aucunement l'essence de la religion. Ici encore, il ne s'agit, aux yeux du Dr Robinson, que de purification. Certains critiques ne l'ont pas vu (nous attirons leur attention sur la note 2 de la page 86). Ce qui est contesté en effet par l'évêque de Woolwich, c'est la religion au sens courant et sociologique de ce mot. Ce n'est pas la relation fondamentale de l'homme à Dieu, mais la forme particulière et particularisante que cette relation a prise dans le passé, dont nous sommes les héritiers, et qui a abouti à faire de la religion « une perversion religieuse, où le culte devient le domaine dans lequel on se retire du monde pour être avec Dieu » (p. 87), au lieu d'être la dimension profonde de toute la vie. Si l'Evangile doit être annoncé au monde d'aujourd'hui, il importe de ne pas lier le sort de la foi à celui du sentiment religieux et à ses expressions particulières (dont, au demeurant, le Dr Robinson ne conteste aucunement la valeur pour ceux qui y ont

accès : p. 62). Comme Paul a su hardiment évacuer la prémisse de la circoncision comme condition de l'appartenance au Christ, ainsi aujourd'hui faut-il évacuer la prémisse « religieuse ». Dans la seule foi au Christ, pourra être vécue l'universelle relation au Dieu vivant, la véritable et universelle religion.

La tâche du théologien va donc être d'assumer cette double constatation et de tenter d'y répondre. Il va s'agir d'abord de remplacer la représentation « supranaturaliste » de Dieu, liée à une vision du monde dépassée, par une représentation plus satisfaisante pour notre temps. Car, contrairement à ce qu'affirme L. Salleron (*Planète,* n° 13, p. 49), le Dr Robinson n'est pas le tenant d'une « iconoclastie générale ». Il reconnaît parfaitement, pour notre visée de Dieu, la nécessité de concepts et d'images. « Les images, écrit-il, jouent un rôle essentiel, celui de viser l'inconnaissable, de cerner l'inexhaustible, de telle sorte que les hommes et les femmes ordinaires puissent penser à Dieu, aient quelque chose sur quoi fixer leur imagination et leurs prières. Mais aussitôt qu'elles deviennent un substitut de Dieu, aussitôt quelles *deviennent* Dieu, *de telle sorte que ce qui n'est pas renfermé dans l'image est exclu ou nié,* alors nous avons une nouvelle idolâtrie et une fois de plus la parole de jugement doit tomber » (p. 125). Non pas refus, mais vérification et purification des images. C'est à Tillich, à un très beau sermon de *The Shaking of the Foundations* (ouvrage qui a certainement inspiré le Dr Robinson beaucoup plus que la *Systematic Theology*), que l'évêque de Woolwich emprunte la catégorie qui nous permettra, selon lui, de viser Dieu plus adéquatement, la catégorie de « profondeur », sans pour autant penser que ce soit la seule possible (cf. p. 126). Le Dr Robinson a bien vu l'objection qu'on pouvait lui faire : ne changeons-nous pas simplement de métaphore spatiale ? Déjà, répond-il (p. 45), ce changement serait un gain pour le langage religieux. Mais il s'agit de tout autre chose, de substituer à l'image d'un être extérieur au monde et comme absent du monde, celle du Dieu immensément présent au monde, comme l'infinie et inépuisable profondeur et fondement de toute exis-

tence personnelle, sociale et historique. L'au-delà n'apparaît plus en quelque sorte à la frange de notre monde et de notre vie, mais en son centre. On lira les pages suggestives où le Dr Robinson développe cette position (ch. 3).

Ce que nous voudrions faire remarquer ici, c'est que ce retour à l'immanence, selon d'ailleurs une ligne très augustinienne, n'implique aucun rejet de la transcendance, si du moins on consent à ne pas identifier cette notion avec celle d'extériorité et y voir l'expression de la « différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme », dont parlait Barth après Kierkegaard. Le Dr Robinson est très ferme sur ce point et rejette énergiquement tout naturalisme panthéiste ou humaniste qui dissoudrait la transcendance de Dieu, car, dit-il, « la question de Dieu est la question de la transcendance » (p. 51). Si nous pensons le rapport de Dieu à l'homme sous la catégorie du profond, il faut dire qu'entre le fondement divin et le mondain qui est fondé, entre l'inconditionnel et le conditionné, il y a une distance infinie, dans la présence la plus intime (cf. p. 130). « Toute véritable connaissance de Dieu est une expérience, unique et concomitante, d'*ultimité* et d'intimité » (p. 131). Rien de neuf sous le soleil, diront les théologiens : tout ceci a été bien pensé et bien dit depuis fort longtemps. Il est vrai. Cependant, est-il sûr que nous ayons de la transcendance une idée totalement pure, que nous ne l'ayons pas objectivée, sous l'influence de facteurs culturels, dans des représentations extériorisantes comme celles que dénonce l'évêque de Woolwich ? D'autre part, il est incontestable que, par une peur solide et parfois panique de l'immanentisme sous toutes ses formes (on songe à certaines critiques injustifiées faites au Père Teilhard), notre théologie a privilégié la notion de transcendance au détriment de celle d'immanence. N'y a-t-il pas un équilibre à retrouver pour la santé même de notre conception de Dieu ? Enfin aujourd'hui, — et nous rejoignons le point de vue précis du Dr Robinson —, alors que la catégorie de transcendance est compromise avec une objectivation qui paraît erronée et qui est en tout cas refusée, n'est-il pas urgent pour que l'évangélisation soit assurée de faire valoir en premier lieu l'im-

manence de la présence divine, sans pour autant estomper la distance insurmontable qui sépare notre être de son fondement ultime ? Ce sont là des questions auxquelles il n'est peut-être pas inutile de prêter attention et sur lesquelles un dialogue avec Tillich serait fructueux.

A partir de la catégorie de profondeur, le Dr Robinson montre en de belles pages ce qu'est la rencontre de l'homme avec le Dieu de Jésus-Christ, « plus présent à nous-même que nous-même ». Car il s'agit bien du Dieu qui s'est révélé comme Amour. Et dire que Dieu est Amour (ce qui n'équivaut pas à affirmer que l'amour est Dieu, note l'évêque de Woolwich, pour éviter encore une fois toute trace de naturalisme), c'est dire que dans l'amour on atteint la réalité la plus fondamentale de l'univers, que l'Etre lui-même a ultimement ce caractère ; c'est dire avec Buber que « chaque *toi* particulier est un coup d'œil sur le Toi éternel », que ce n'est pas dans les profondeurs de l'âme individuelle que nous rencontrons Dieu en plénitude, mais « entre l'homme et l'homme », dans la relation interpersonnelle d'amour (p. 53, 60). Là réside la pointe du message prophétique et évangélique (*Jér.*, 22, 15 ; *Matth.*, 25, 31 s.). Le test de la connaissance du vrai Dieu, c'est une unique question : « Avec quelle profondeur avez-vous aimé ? » (p. 61). Nous sommes au cœur même de l'Evangile. Et cette ultime question n'a rien à voir avec la « religion » (au sens particulier que nous avons dit). Bien plus, la « religion » pourrait bien être le plus grand des obstacles à la religion vivante et vraie, à la rencontre de Dieu dans l'amour des hommes (p. 61). Qui osera nier la vérité que contient cette affirmation, et qui reprochera au Dr Robinson de l'interpeller sur ce qui est en effet l'essentiel de la conversion chrétienne ?

Pour ne pas prolonger outre mesure cette chronique, nous ne dirons que quelques mots des chapitres importants (ch. 4 à 6), dans lesquels l'évêque de Woolwich contemple le visage du Christ, sous le signe de la profondeur de l'Amour, et nous découvre les exigences du message évangélique pour une sainteté, non plus « religieuse », mais « mondaine », et pour une morale personnelle de la charité. Il paraîtra difficile d'admettre

en tous points la vision christologique du Dr Robinson, d'ailleurs singulièrement floue. L'exégète pourra sourciller devant certaines interprétations du texte néo-testamentaire, notamment de *Jean* 1, 1. Il n'est pas facile de voir si et comment l'auteur rend compte exactement de la rédemption, bien qu'il nous dise que ce n'est qu'en Jésus-Christ qu'est surmontée notre aliénation par rapport au fondement de notre être (p. 63), ni de percevoir en quel sens on peut encore parler de la divinité substantielle du Christ. Il y a là certainement des déficiences notables, mais aussi des questions qu'il nous faut recevoir. Du moins développe-t-il admirablement la fonction révélatrice et exemplaire du Christ, « l'homme pour les autres, le seul en qui l'Amour ait tout assumé, le seul qui soit tout-à-fait ouvert au Fond de son être et uni avec lui » (p. 76).

Le chapitre sur le culte et la sainteté doit retenir l'attention. Il y a là, pour une conception évangélique tant de la liturgie que de la prière privée, des notations importantes. « Pour le Christianisme, écrit le Dr Robinson, le *saint* est la profondeur de ce qui est commun... Le but du culte n'est pas de retirer du *séculier* pour faire entrer dans la zone du religieux, encore moins d'échapper à ce *monde* pour entrer dans *l'autre monde,* mais de s'ouvrir à la rencontre du Christ dans le commun, à ce qui a pouvoir de pénétrer sa superficialité et de le racheter de son aliénation. La fonction du culte est de nous rendre plus sensible à ces profondeurs..., de purifier et de corriger nos amours dans la lumière de l'amour du Christ ; et en lui de trouver la grâce et le pouvoir d'être la communauté réconciliée et réconciliante » (p. 87). On retiendra aussi la revendication, partagée par beaucoup, d'une spiritualité vraiment « laïque », distincte de la spiritualité religieuse ou monastique, qui jusqu'ici a servi de modèle principal à toute la spiritualité chrétienne (p. 94), et ces pages du dernier chapitre où l'évêque de Woolwich indique à l'Eglise de Dieu « la direction du dépouillement », afin qu'elle soit authentiquement « la servante du monde » (p. 134-137).

*
* *

Nous avons cherché à être honnête envers le petit livre courageux du Dr Robinson, dont nous avons essayé brièvement de comprendre l'intention apostolique et le projet intellectuel. Sa réalisation n'est pas parfaite. Il y a des ombres, des déficiences. C'est pourquoi *Honest to God* ne devra pas être lu sans discernement. Mais ces faux-pas sont les tâtonnements d'une recherche difficile et sincère. Le Dr Robinson n'a jamais prétendu apporter professoralement des réponses apodictiques et définitives. Lorsque certains veulent faire d'*Honest to God* la charte d'un nouveau Christianisme, d'une nouvelle foi (la même aventure est arrivée à l'œuvre du Père Teilhard, du fait d'épigones sans jugement), ils trahissent l'intention de l'auteur, qui nous dit avoir essayé simplement, « d'une façon vraiment préliminaire et exploratoire », d'être honnête envers Dieu, en étant ouvert à certaines questions lancinantes posées par les hommes de notre époque (p. 140 s.). Ces questions nous concernent nous aussi, car elles sont vraies. A lui seul, le recueil récent publié sous le titre *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens* (Ed. du Cerf, 1963) atteste, s'il en était besoin, que nous sommes affrontés aux mêmes problèmes. Le Dr Robinson n'est pas un isolé. Il y a aujourd'hui, à Cambridge, un certain nombre de théologiens qui partagent le même souci théologique et missionnaire. Qu'un dialogue s'engageât entre eux et les théologiens catholiques serait éminemment souhaitable et fécond. Car nous sommes appelés à nous rencontrer sur le même chemin d'Emmaüs, pour reprendre un leit-motiv d'*Honest to God,* et à annoncer avec hardiesse à notre monde le même Evangile, dans sa pureté et sa force.

Pierre-Réginald Cren, o. p.

C H R O N I Q U E S

Après la deuxième session de Vatican II

PERSPECTIVES ŒCUMÉNIQUES

Le pèlerinage du pape Paul VI en Terre Sainte et sa rencontre avec le patriarche Athénagoras ont déjà fait passer au second plan de l'actualité les travaux du concile Vatican II consacrés à l'œcuménisme. Sans doute le résultat de ces travaux et leur contenu même sont moins sensationnels que le pèlerinage pontifical et ses conséquences. Pourtant dans la volonté même de Paul VI ce bref voyage en Terre Sainte n'a pas d'autre but que de servir l'Eglise en temps de concile : « Nous sommes si profondément convaincus que, pour l'heureuse conclusion du Concile, il faut intensifier notre prière et notre action, que nous avons décidé, après mûre réflexion et longue prière, de Nous faire pèlerin à la terre de Jésus-Christ Notre Seigneur ». Telle est la raison donnée par le pape lui-même lors de la session publique du 4 décembre dernier, dans son allocution de clôture. Il s'agit donc bien du concile et de son orientation foncière au dialogue avec les chrétiens non catholiques. Aussi est-ce rejoindre l'intention du pape lui-même que d'essayer ici de dresser un bilan rapide et forcément partiel de la portée œcuménique de cette deuxième session dont la dernière réunion a été marquée par l'annonce de ce pèlerinage.

Le schéma sur l'œcuménisme

Premier élément de ce bilan « œcuménique » de la session : on a discuté dans les trois dernières semaines le schéma « *de oecumenismo* » dont les cinq chapitres avaient été rédigés et présentés par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens.

Les trois premiers chapitres, envoyés aux **Pères conciliaires au** printemps dernier, exposaient tout d'abord les principes de l'œcuménisme catholique, puis l'exercice de l'œcuménisme, et enfin essayaient de préciser le rapport des Eglises ou confessions chrétiennes séparées de Rome avec l'Eglise catholique. Il est impossible d'analyser ici

le détail de ces chapitres. On peut en dégager du moins quelques lignes essentielles.

Le point de départ de l'œcuménisme est celui-ci : l'unité est un bien constitutif de l'Eglise, fondé sur le mystère même du Christ et exprimé historiquement dans l'unité de la foi, l'unité de culte liturgique et la communion fraternelle. Or dans l'histoire on constate l'existence de séparations et de schismes. L'œcuménisme est fait pour remédier à cette anomalie historique. On le définit comme « un mouvement ou une action ordonnée à l'instauration entre les chrétiens de cette unité que Jésus-Christ lui-même a demandée à son Père céleste par d'instantes prières ». Pratiquement l'œcuménisme comporte à la fois un renouvellement intérieur de l'Eglise catholique (mouvements biblique, liturgique, pastoral, missionnaire, etc.) et un ensemble de contacts, d'échanges et de rencontres fraternelles avec les Eglises et les communautés chrétiennes non catholiques, grâce auxquels les chrétiens divisés les uns des autres peuvent apprendre à se connaître et à s'unir déjà dans la prière, dans le respect des convictions des autres et dans la loyauté indéfectible à l'égard de ce qu'ils croient être la Vérité de Jésus-Christ.

Au lieu de souligner ce qui sépare on s'efforce dans ces chapitres de mettre en lumière ce qui est déjà commun entre l'Eglise catholique romaine, les Eglises orientales non romaines, et les « communautés» issues de la Réforme. Ces richesses évangéliques communes varient suivant les cas. Du moins elles permettent d'envisager l'œcuménisme comme un mouvement original : son fondement est en effet la présence de ces réalités proprement chrétiennes, plus ou moins nombreuses, et plus ou moins vivantes, comme la structure ecclésiale dans le cas de l'Orient, la réalité baptismale dans le cas de la Réforme, ou encore la foi en Jésus-Christ Seigneur et Sauveur, chez tous les chrétiens, et leur volonté radicale de mettre toute leur vie sous la Seigneurie de Jésus-Christ.

Les chapitres 4 et 5 de ce schéma n'ont été distribués aux Pères conciliaires que pendant la session, dans les jours mêmes qui précédèrent immédiatement l'introduction du schéma lui-même. A en croire son titre et son premier paragraphe, le chapitre 4 est consacré à l'attitude des catholiques envers les Juifs, envisagés comme un cas particulier de croyants non chrétiens. Plus précisément, et c'est la raison pour laquelle il est intégré au schéma sur l'œcuménisme, ce chapitre expose le rapport original de l'Eglise, nouveau peuple de Dieu, au peuple d'Israël, dépositaire historique des promesses divines. Ce rapport constitue la raison fondamentale d'une attitude fraternelle des chrétiens envers les Juifs et la condamnation formelle de tout antisémitisme.

Enfin le chapitre 5 entend répondre à l'attente maintes fois exprimée des chrétiens non catholiques et en particulier du Conseil œcuménique des Eglises. L'une des conditions préalables du dialogue œcuménique leur paraît être le rejet explicite de tout moyen de pression, à plus forte raison de coaction, d'ordre politique par exemple, pour l'extension ou le maintien de ses propres positions confessionnelles ou pour l'interdiction d'autres confessions. Le principe fondamental exposé par ce dernier chapitre, qui à vrai dire pourrait heureusement figurer comme préambule du schéma « *de œcumenismo* », est que la liberté religieuse est postulée par la nature même de l'acte de foi, qui est libre. Certes l'Eglise catholique a le devoir d'annoncer la vérité évangélique totale à toute créature ; mais elle doit aussi faire en sorte que l'assentiment subjectif à cette vérité soit donné en pleine liberté, sans contrainte aucune.

Bien que ces deux chapitres aient été introduits, l'un (ch. 4) par le cardinal Bea, l'autre (ch. 5) par Mgr de Smedt, seuls les trois premiers furent discutés en congrégations générales. On a manifestement prolongé cette discussion des trois premiers chapitres pour éviter celle qui aurait dû porter sur les deux derniers. Du côté des amis du cardinal Ottaviani, on ne tenait aucunement à ce que le concile abordât maintenant le problème des Juifs, encore moins celui de la liberté religieuse : ce n'est un secret pour personne que le président de la commission conciliaire de théologie avait retardé le plus possible, au sein de cet organisme, le vote sur le chapitre 5. Finalement vaincu au sein de la commission par une assez large majorité, il espérait du moins réussir au niveau du concile lui-même à repousser *sine die* cette étude de la liberté religieuse. Du côté du secrétariat pour l'unité, on s'est bien vite rendu compte des difficultés assez graves que risquaient de soulever au concile lui-même les diverses interventions des évêques au sujet des Juifs, à propos desquels, par exemple, les Orientaux soulevaient certaines questions délicates ; au sujet de la liberté religieuse surtout, pour laquelle il semblait préférable d'attendre que quelques mois d'étude et de réflexion aient calmé des réactions un peu vives, voire éventuellement passionnées, de telle ou telle personnalité, éventuellement de tel ou tel groupe épiscopal. N'aurait-il pas été très regrettable que la session se terminât sur un désaccord trop manifeste entre deux tendances ?

Du moins cette discussion fort longue sur les trois premiers chapitres a eu l'avantage de permettre à beaucoup d'évêques de donner leur point de vue sur l'œcuménisme. D'une manière générale ce qui a été entendu à propos de ce schéma est tout à fait étonnant : il témoigne d'une ouverture inattendue de l'Eglise catholique à ce problème dont les termes sont pourtant très nouveaux. Là comme ailleurs cependant s'opposent plusieurs tendances que, pour la com-

modité de l'exposé, on peut réduire à deux, celle de la majorité et celle de la minorité.

Première manifestation de cette opposition : les uns veulent étendre le sens du mot œcuménisme tandis que les autres sont assez disposés à reconnaître les communautés issues de la Réforme comme Eglises. D'un côté, en effet, on semble ne pas voir ce qu'a d'original et de particulier le problème œcuménique. L'œcuménisme apparaît alors seulement comme un mot nouveau pour désigner ce que l'Eglise catholique a toujours essayé de faire : être ouverte sur le monde entier, être accueillante aussi bien aux païens qu'aux mahométans, aux protestants ou aux juifs, etc... Elle appelle tout le monde à venir chez elle. Dans cette ligne, qui semble être celle de la minorité, ce qui importe, ce ne sont pas quelques éléments comme le baptême, la confession de foi, etc., c'est essentiellement la bonne volonté ou encore la bonne foi. On est prêt à admettre la possibilité du salut final du plus grand nombre d'hommes, sur la base de cette bonne foi fondamentale. Mais on n'est pas du tout disposé à reconnaître une valeur ecclésiale vraiment réelle et efficace à des éléments qui sont en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique. On mettra facilement en doute la valeur de la foi confessée par les communautés protestantes, par exemple, ou celle du baptême qu'elles célèbrent. Sans doute cette position peut apparaître comme très ouverte mais à l'analyse elle apparaît très restrictive : car elle détruit le sens véritable de l'œcuménisme, elle fait disparaître l'originalité et la spécificité de ce mouvement.

Aussi en opposition avec cette première tendance, l'autre, tenue plus ou moins explicitement par la majorité des évêques, souligne les éléments ecclésiaux qui constituent la base même de l'activité œcuménique. Et la meilleure expression de cette tendance se trouve dans l'insistance de plusieurs évêques sur le caractère « ecclésial » des communautés chrétiennes issues de la Réforme et non pas seulement des Eglises orientales dissidentes. Ainsi le cardinal Kœnig, sous l'inspiration du professeur Skydsgaard, a suggéré d'introduire dans le vocabulaire catholique l'expression « communautés ecclésiales » pour désigner le protestantisme et l'anglicanisme. D'autres vont plus loin encore. Constatant que dans l'usage courant le mot « Eglise » est susceptible de sens différents, non d'ailleurs sans lien les uns avec les autres (par exemple : rassemblement du peuple au désert, dans l'Ancien Testament ; ou l'ensemble du peuple nouveau, vivant de la vie du Christ, et donc le Corps du Christ ; ou encore le groupe humain des catholiques de telle ou telle époque, ou bien aussi la hiérarchie, et parfois même seulement les organismes suprêmes constituant la curie romaine ; ou bien enfin l'édifice matériel dans lequel la communauté chrétienne se réunit pour la prière, etc.), des évêques ont expliqué que la réalité des éléments ecclésiaux présents dans le

protestantisme ou dans l'anglicanisme était telle qu'elle permettait d'employer à leur sujet le mot « Eglise » lui-même. En outre cela faciliterait le dialogue : l'usage de ce mot montrerait que nous recevons les autres pour ce qu'ils apparaissent à eux-mêmes, sans pourtant impliquer la négation de nos propres convictions ecclésiologiques.

Une autre expression de cette opposition entre deux tendances fondamentales se trouve dans ce qui a été dit au sujet de la prière commune. Pour les uns, cette prière, pourtant prévue explicitement par le schéma « *de œcumenismo* », est nécessairement équivoque. Catholiques et non catholiques ne peuvent prier ensemble pour l'unité puisqu'ils ne demandent pas la même chose, n'ayant pas les uns et les autres la même conception de l'unité de l'Eglise. En opposition d'autres, plus nombreux semble-t-il, envisagent d'étendre la prière commune, du moins dans le cas des Orthodoxes, jusqu'à la célébration officielle et souhaitent de ce fait que soit assouplie la discipline actuelle de l'interdiction de la « *communicatio in sacris* ». Ils rappellent à ce sujet que jusqu'au XVIIIe siècle et même jusqu'au début du XIXe siècle, l'intercommunion a été assez généralement pratiquée entre catholicisme et Orthodoxie ; elle se pratique même encore assez communément dans certaines régions. Pourquoi, dans ces conditions, ne pas la reconnaître explicitement ?

L'idée qui est ainsi en train d'apparaître est la suivante : pour arriver au rétablissement de l'unité entre l'Orthodoxie et le catholicisme, il faut commencer par vivre ensemble, par célébrer ensemble et fraternellement le mystère du Christ, par se reconnaître pratiquement et réellement comme Eglise, avant d'en venir aux déterminations canoniques qui devront, plus tard, quand le moment en sera venu, stabiliser et institutionaliser ce qui aura été vécu.

Cette préoccupation d'évêques catholiques rejoint, notons-le en passant, des problèmes très présents au mouvement œcuménique non catholique, notamment au sein de Foi et Constitution : faut-il accepter que les chrétiens encore séparés célèbrent ensemble la Sainte Cène, afin que cette célébration commune fortifie et accomplisse l'union déjà réalisée pour atteindre jusqu'à l'unité, dans la conviction que l'Eucharistie est le sacrement qui construit l'unité de l'Eglise ? Ou bien faut-il d'abord réaliser l'unité entre les chrétiens séparés pour pouvoir ensemble célébrer la Sainte Cène, dans la conviction que l'Eucharistie est le signe de l'unité déjà donnée ? Dans le cas particulier des relations entre orthodoxes et catholiques il semble que de nombreux Pères conciliaires aient souhaité explicitement qu'on donne la préférence à la première méthode. Etant donné tout ce qui est commun entre Orient et Occident, juridiquement séparés, il leur paraît possible dès maintenant de célébrer ensemble l'Eucharistie.

Avant d'en terminer avec l'apport œcuménique du schéma « *de œcumenismo* » disons d'un mot quelles furent à son sujet les réactions des observateurs non catholiques. Aucun d'entre eux, un peu informé des développements récents des perspectives œcuméniques dans l'Eglise catholique, n'a pu taire son admiration pour l'événement lui-même : l'assemblée suprême du catholicisme romain traitant d'un ensemble de problèmes presque totalement ignorés par la plus grande partie des catholiques il y a seulement quelques années. Cet étonnement admiratif demeure présent même à l'intérieur des critiques et des remarques que la loyauté oblige les observateurs à exprimer, et qui sont essentiellement de deux ordres : premièrement, le schéma expose beaucoup plus l'œcuménisme catholique que les principes catholiques de participation à l'œcuménisme, dont l'existence est antérieure de plusieurs dizaines d'années au concile actuel. A ce sujet les observateurs manifestent un certain étonnement que le schéma et les discussions auxquelles il a donné lieu ne tiennent guère compte de l'existence d'une communauté œcuménique, au sein par exemple du Conseil Œcuménique des Eglises, ou des formes de dialogue entre Eglises que représentent les grandes fédérations confessionnelles mondiales. Deuxièmement, on se réjouit fort de constater la disparition du mot « retour » dans le schéma lui-même, mais on se demande si l'idée de plénitude n'est pas appliquée trop naïvement et trop directement à l'institution historique qu'est le catholicisme. On souhaiterait donc, du côté des observateurs, que le schéma tienne plus clairement compte de la situation historique concrète. A leurs yeux il y a un certain décalage entre ce que l'Eglise est par vocation, et ce qu'est concrètement l'assemblée des catholiques romains d'aujourd'hui, qui constituent pourtant l'Eglise catholique. C'est bien à ce niveau, il est vrai, que se posent les vraies difficultés ecclésiologiques : l'Eglise catholique se présente dans ce schéma comme ayant la plénitude des moyens de salut, plénitude dont les autres communautés chrétiennes ont une part, allant des Orthodoxes qui ont presque tout, jusqu'aux protestants extrêmes, qui n'en ont que très peu. Est-ce que cette manière de voir est totalement justifiée, même du point de vue catholique ; est-ce qu'elle permet un véritable dialogue œcuménique ? N'est-il pas nécessaire de reconnaître un certain décalage entre la plénitude des moyens de salut réalisés parfaitement en Jésus-Christ et ce que la communauté historique des catholiques en réalise concrètement ?

Autres travaux à portée œcuménique

Le schéma sur l'œcuménisme et sa discussion n'ont tenu finalement qu'une place minime dans cette deuxième session. Les autres thèmes abordés, qui relèvent tous de la nature et de la fonction de l'Eglise, ont eux aussi une portée considérable pour le dialogue entre

les différentes Eglises. Il nous faut maintenant nous en expliquer quelque peu.

Dans l'ensemble cette deuxième session a montré que le catholicisme est en train de vivre un tournant ecclésiologique capital. Au risque de simplifier les choses, disons du moins qu'une conception de l'Eglise très centraliste et très « monarchique » tend à faire place maintenant à une conception beaucoup plus « universaliste » et plus collégiale. La première conception pourrait s'exposer ainsi, en la simplifiant pour n'en retenir que les très grandes lignes : l'Eglise est à comprendre comme une pyramide, dont le sommet est le pape, qui représente Jésus-Christ ; puis viennent ceux à qui le pape confère une part de son pouvoir, ce sont les évêques, puis les prêtres, recevant eux-mêmes tout ce qu'ils ont des évêques. Enfin apparaissent les laïcs, ultime objet de l'action hiérarchique et sacerdotale. Ces laïcs ont pour vocation ou pour fonction d'être saints et pieux, d'accomplir régulièrement leurs devoirs religieux, de subvenir aux besoins des prêtres et des évêques, et d'agir honnêtement dans leurs relations avec les autres. La conception nouvelle qui a dominé les débats de cette session est que l'Eglise se définit avant tout comme le peuple de Dieu, qui vit de la vie même du Christ au point d'être son Corps, dont les hommes sont membres du fait même qu'ils croient et qu'ils ont reçu le baptême, qui leur donne une vocation active dans le peuple de Dieu, en participation au sacerdoce de Jésus-Christ. Dans ce peuple, certains ont une fonction particulière, dont toute la raison d'être est de faire participer activement le peuple tout entier au sacerdoce de Jésus-Christ.

Ce changement de perspective peut se préciser au sujet de différentes questions, parmi lesquelles certaines sont de très grande portée œcuménique.

Tout d'abord l'Eglise apparaît de plus en plus non pas tellement comme une société parfaite, comparable aux sociétés humaines, comme l'Etat, par exemple, mais comme un mystère. Le premier pas est donné à l'aspect *vie,* et non pas à l'aspect *société,* ou, en d'autres termes, la primauté est donnée à la réalité communionelle avant son expression juridique. Ce premier point est d'une très grande importance pour le dialogue œcuménique. Dans la mesure où nous reprenons conscience que l'Eglise est avant tout une communion, et non pas avant tout une société de droits, dans laquelle les laïcs par exemple ne seraient plus qu'objets d'une action juridique, et non pas sujets d'une activité ecclésiale, dans la mesure par conséquent où nous revenons plus explicitement à un sens vrai du mystère de l'Eglise, nous nous rapprochons en profondeur de tous ceux qui cherchent à vivre du mystère de Jésus-Christ et qui constituent la communauté de ceux qui croient en lui.

Ce changement de perspective ecclésiologique s'est ensuite manifesté dans la discussion sur la collégialité épiscopale. L'épiscopat n'est pas constitué par une simple délégation de pouvoirs, venant du pape. Il est une participation collégiale à la direction de l'Eglise et réalise dans l'histoire la présence du collège apostolique. En outre la responsabilité collégiale de l'épiscopat s'exprimera au mieux dans les termes de service, de préférence à l'idée de pouvoir. On pourrait, ici, il est vrai, rappeler avec une certaine tristesse, que cette conception de l'épiscopat comme service reste chez beaucoup très théorique : ainsi lorsque se pose concrètement le problème des pouvoirs réels des conférences épiscopales, ou bien lorsqu'est évoquée la possibilité d'une limite d'âge pour l'exercice de la responsabilité épiscopale, on se rend compte de nombreuses réticences : « Alors nous ne serons plus maîtres chez nous ! Alors que deviendra notre dignité ! » etc. Même si ces réticences sont réelles, il n'en demeure pas moins qu'il y a un déplacement d'accent. L'insistance va à l'idée de service commun du peuple de Dieu.

De même l'apparition d'une nouvelle forme d'ecclésiologie catholique peut être constatée à partir de ce qui a été dit sur le laïcat dans l'Eglise. On a parlé très explicitement du sacerdoce universel du peuple chrétien, non sans se heurter d'ailleurs à de très grandes difficultés. Du moins on s'oriente vers l'idée que le laïcat n'est pas à concevoir seulement comme une sorte de «réserve» dans laquelle on pourrait puiser des forces pour suppléer au manque de prêtres, de telle sorte qu'on puisse dans la situation de pénurie qui est la nôtre actuellement s'assurer le concours de laïcs en leur confiant des tâches semi-sacerdotales, mais qu'une tâche propre revient aux laïcs, du fait même qu'ils sont membres actifs du peuple de Dieu, et à ce titre participants du sacerdoce du Christ. Il est bien évident que cette perception de la place du laïc dans l'Eglise rejoint certaines requêtes fondamentales de la Réforme et également certains courants très vivants de l'Orthodoxie.

Enfin on peut, sans forcer, reconnaître un lien entre le renouveau ecclésiologique et la décision finalement prise, bien qu'avec une très faible majorité, d'intégrer dans le schéma « *de Ecclesia* » un chapitre sur la Vierge Marie. Il est bien certain qu'une conception trop uniquement juridique de l'Eglise exclut l'idée que Marie, Mère du Christ, puisse en faire réellement partie : elle est alors au-dessus de l'Eglise. On cherchera alors à réunir dans un texte particulier sur la Vierge Marie tous les privilèges possibles, fondés sur cette mise à part. Par contre, une conception plus « mystique » de l'Eglise permet d'y intégrer Marie, comme la figure même de l'Eglise, dans laquelle elle a une place tout à fait originale, comme le membre le plus éminent du peuple de Dieu. Là encore cette orientation ecclésiale de la

mariologie, sans résoudre tous les problèmes, rend plus facile un dialogue réel avec le protestantisme ou avec l'anglicanisme, voire avec l'Orthodoxie elle-même, sur la Mère du Christ.

Des ombres au tableau

On pourrait ajouter beaucoup d'autres exemples du changement d'orientation ecclésiologique et de ses conséquences pour le dialogue œcuménique. Il nous faut cependant compléter cet exposé, somme toute assez positif, et qui ne rejoint guère le pessimisme assez général s'exprimant actuellement au sujet de la deuxième session de Vatican II, par quelques considérations critiques.

Des difficultés demeurent, c'est bien certain. Nous laisserons de côté celles qui tiennent à ce qu'on pourrait appeler la nature des choses : il y a entre les confessions chrétiennes des divergences de l'ordre de la foi elle-même qui ne peuvent être dissipées et qu'il ne faut pas oublier. Ce ne sont pas ces difficultés-là qui vont nous retenir maintenant. Mais dans la mentalité catholique, telle qu'elle s'est manifestée et exprimée au concile, il y a des éléments nombreux qui rendent difficile le dialogue entre les catholiques et les autres chrétiens et qui ne sont pas encore totalement dépassés.

La difficulté la plus grande ici est que le catholicisme a une très grande peine à ne pas faire un blocage pur et simple entre l'Eglise et le Christ. Certes nous croyons de tout notre cœur de catholiques que l'Eglise catholique romaine est la présence active du Christ en ce monde. Mais cette vérité comporte des nuances de très grande importance. Par exemple, du fait que le Christ appelle tous les hommes à Lui, comme unique Sauveur, et du fait que l'Eglise est, à nos yeux, à cause de notre foi, la présence active du Christ en ce monde, peut-on conclure qu'il est absolument légitime pour l'Eglise de dire aux hommes d'aujourd'hui : « Venez à moi » ? Que réellement l'Eglise catholique s'identifie mystérieusement au Christ, sans d'ailleurs que le Christ cesse d'être au-dessus de l'Eglise comme son Seigneur, ne saurait empêcher ce fait, dont nous devons tenir compte, parce qu'il est réel, que les hommes ne voient dans l'Eglise que ce qui apparaît, c'est-à-dire une certaine organisation humaine fondée sur un certain système idéologique, ou encore que les chrétiens non catholiques ne voient en elle qu'une certaine organisation humaine plus ou moins contestable fondée sur l'Evangile, qui est, lui, la seule réalité incontestable.

En d'autres termes, du fait que le Christ, Seigneur de l'univers, glorieusement régnant, détient la clé de tous les problèmes de l'homme, en ce qu'il est l'accomplissement et l'épanouissement de toute l'humanité, pouvons-nous en dire autant de l'Eglise. Plus encore pouvons-nous nous présenter comme si cette communauté concrète

que les catholiques forment aujourd'hui dans le monde entier disposait réellement et sans nuance de la même force et du même pouvoir radical ?

Or c'est bien souvent ce qui est sous-jacent à nos prises de position dans le dialogue œcuménique, et qui crée une équivoque dans le dialogue. Comme s'il pouvait être absolument vrai que le catholicisme concret d'aujourd'hui réalisait la plénitude des moyens de salut et s'identifiait purement et simplement à l'Eglise, Corps du Christ, et finalement au Christ lui-même. Ne faut-il pas appliquer à l'ensemble des catholiques d'aujourd'hui ce principe rappelé par Paul VI à la suite du professeur Skydsgaard : « Chercher pour trouver, trouver pour chercher encore... Le chrétien ne connaît pas l'immobilisme ».

Dans le même ordre d'idée, nous venons à identifier ce que nous faisons et pensons dans la communauté ecclésiale concrète qui est la nôtre aujourd'hui avec ce que doit faire et penser l'Eglise de Jésus-Christ. Même au concile, pendant cette dernière session, pourtant très consciente de la nécessaire et heureuse diversité dans l'Eglise, cette tendance uniformisante a été encore présente et active. Dans son intervention conciliaire du 24 octobre, Mgr Hakim disait très clairement : « Plusieurs dans cette aula ont méprisé et dénigré les diacres mariés, ignorant combien et quel bien ils font dans les Eglises chrétiennes qui ont heureusement conservé cette institution. Nous glorifiant du célibat ecclésiastique de l'Eglise latine, n'oublions-nous pas, ne méprisons-nous pas ces clercs mariés des Eglises orientales et tant de pasteurs et de prêtres mariés des autres communions chrétiennes ? »

Or il faut bien nous rappeler que le rétablissement éventuel de la communion ecclésiale ne sera possible que dans le respect des diversités, non pas seulement comme une concession plus ou moins regrettée, mais comme une réalité positive, manifestant la richesse étonnante de la grâce de Dieu, appelant toutes les diversités humaines à entrer dans le mystère du Christ.

Enfin nous avons à prendre conscience de l'ignorance dans laquelle nous sommes de la psychologie religieuse des autres communautés chrétiennes. La session a plusieurs fois montré avec une certaine cruauté à quel point la bonne volonté générale du concile rejoignait mal notre pratique constante. On pourrait citer de nombreux exemples. Nous pouvons en retenir deux qui furent particulièrement sensibles.

On a transféré solennellement à Saint-Pierre les reliques de saint Josaphat. Né en 1580, saint Josaphat a travaillé de toutes ses forces à rattacher l'Eglise ruthène à l'Eglise catholique. Il le fit avec un très grand zèle, mais aussi avec des tendances latinisantes assez nettes,

d'ailleurs fort explicables pour son temps. Il n'en reste pas moins qu'il est considéré par les Orthodoxes comme le symbole même de la « romanisation » ou de la « latinisation » dont s'est trop souvent rendue coupable à leurs yeux l'Eglise catholique. Martyr de l'unité pour les catholiques, ayant été tué par des Orthodoxes hostiles à son action, il est regardé par les autres comme opposé aux légitimes aspirations de l'Orient chrétien. Il était donc maladroit de célébrer autour du concile œcuménique, consacré principalement à préparer les voies de la réconciliation, la mémoire de ce saint évêque martyr. Et on peut comprendre la vivacité des réactions des observateurs orthodoxes.

Autre exemple : la célébration en plein concile du quatrième centenaire du concile de Trente. Qu'il ait fait une œuvre très utile, aucun catholique ne le met en doute. Que les précisions dogmatiques qu'il a proclamées rejoignent au fond certaines requêtes du protestantisme, des recherches récentes tendent à le montrer et pour notre part nous en sommes convaincu. Il n'en demeure pas moins, aux yeux de nos frères protestants, le symbole même du refus du catholicisme à la Réforme. Il est juste de reconnaître qu'il est au point de départ d'une évolution du catholicisme assez unilatéralement anti-protestante. Il était donc maladroit, là aussi, de faire, au sein même du concile, de grandes manifestations solennelles en mémoire de ce concile de Trente.

***

Ces faits, parmi d'autres, nous montrent que le chemin de l'unité est assez long. Nous avons vécu, nous vivons encore ces temps-ci un ensemble d'événements étonnants : nous marchons assurément d'un bon pas vers la réconciliation et vers l'unité. Mais nous sommes encore très loin du terme. Et n'est-il pas bon finalement que cet éloignement du terme de nos efforts nous soit rappelé, afin que nous évitions toute illusion et n'abandonnions pas trop vite la tâche et la vocation qui sont les nôtres ?

François BIOT, o. p.

LES LIVRES

Gerhard VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1. *Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. Etienne DE PEYER (Nouvelle série Théologique), Genève, Labor et Fides, 1963, 445 p.

La publication en 1957 du premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament* du professeur Von Rad semble avoir marqué un nouveau tournant dans une histoire déjà mouvementée. Depuis sa définition par Glaber en 1787, la théologie biblique était restée étroitement liée à la dogmatique : on y exposait les « systèmes de doctrines » rencontrés dans les différents livres de l'Ecriture. Puis l'influence de Hegel orienta les biblistes vers l'analyse critique, dont les progrès furent si rapides qu'on finit par renoncer à parler même de théologie : on ne publia plus que des « histoires de la religion d'Israël », où la matière autrefois présentée selon un plan systématique se trouvait émiettée dans les perspectives évolutionnistes d'un plan chronologique.

Vint Karl Barth : son commentaire de l'*Epître aux Romains* marqua un vigoureux retour à une théologie biblique fondée sur la foi, ayant pour objet la Parole de Dieu elle-même. On vit alors reparaître des « Théologies de l'Ancien Testament » comme celles d'Edmond Jacob et de P. Van Imschoot. On y trouve, selon l'expression d'Edmond Jacob, « un exposé systématique des notions religieuses spécifiques qui se retrouvent dans l'ensemble de l'Ancien Testament, et qui en constituent l'unité profonde ».

Von Rad réagit avec non moins de vigueur que Karl Barth, mais en sens contraire : le contenu théologique de l'Ancien Testament ne peut se réduire à des notions ; la théologie biblique doit saisir la réalité même du témoignage du peuple d'Israël en son développement concret ; son objet propre, qui la distingue essentiellement de la dogmatique, est la foi d'Israël formulée par Israël lui-même, dans des expressions périodiquement retravaillées et remises en question en fonction des événements. Autrement dit, la Bible n'est pas seulement une histoire d'Israël, ni seulement un ensemble de vérités révélées : elle est *tradition* (p. 97 ss).

La mise en œuvre par Von Rad de la méthode ainsi définie est magistrale : la théologie des traditions historiques permet de rejoindre le mouvement même de la Parole de Dieu à l'œuvre dans l'histoire, jaillissement de vie multiforme, qui progresse et évolue sans cesse. Mais dans quelle mesure cet ordre génétique échappe-t-il aux reproches adressés par Karl Barth à l'école d'histoire des religions ? Comment reconnaître dans ce foisonnement la voix unique du Dieu qui parle ? Comment une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible quand on ne partage pas la foi du peuple qui l'a donné au monde ?

Comment un chrétien peut-il s'approprier sans la trahir cette tradition vivante ? Le débat renouvelé par Von Rad est loin d'être clos. La réédition annoncée de l'ouvrage du professeur Edmond Jacob y apportera une contribution nouvelle.

Il nous semble que si nous ne recevions pas l'Ancien Testament de l'Eglise du Christ comme une Parole adressée à nous aussi, chrétiens, nous pourrions nous dispenser de le lire, ou l'étudier à la façon des documents du passé qui ont joué un certain rôle dans notre civilisation occidentale, au même titre que la pensée grecque ou le droit romain. Mais si l'Ancien Testament fait partie intégrante du dépôt de foi transmis par l'Eglise de génération en génération, nous le recevons comme des papiers de famille, mieux comme la parole inoubliable d'un ami ou d'un père.

C'est dans cet esprit qu'il faut remercier le traducteur qui a mis à la disposition d'un public élargi ce premier volume, en espérant que le second, consacré aux traditions prophétiques, ne tardera pas trop.

Louis-Marie ORRIEUX

Evode BEAUCAMP, o. f. m., *La Bible et le sens religieux de l'univers,* 1959, 222 p.

Ceslas SPICQ, o. p., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament,* 1961, 237 p.

Albert-Marie BESNARD, o. p., *Le mystère du Nom,* 1962, 198 p.

Bernard RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux,* 1963, 159 p.

Ces quatre volumes : Coll. Lectio Divina, Ed. du Cerf, Paris.

La collection « *Lectio Divina* » continue heureusement de paraître à un rythme rapide, et les recenseurs s'essoufflent à la suivre : le livre du Père Beaucamp doit cependant être signalé dans *Lumière et Vie,* même avec un peu de retard... La Bible est le grand livre de la Création. Dès la première page de la *Genèse* est scandé le refrain : « Dieu vit que cela était bon » ; et la prière d'Israël est un long chant de louange et d'action de grâce pour les merveilles réalisées par Dieu dans l'univers et dans l'histoire. La Bible ne condamne pas le « monde » que Dieu a tant aimé, jusqu'à lui donner son Fils ; c'est le péché qu'elle rejette parce qu'il détruit l'harmonie originelle ; rien n'est donc plus étranger à la pensée biblique qu'un dualisme manichéen qui identifie la matière et le mal. L'enquête du Père Beaucamp, accessible à un large public, permettra à ceux qui aiment la terre de comprendre mieux le sens de leur effort humain dans le dessein de Dieu.

Une perspective analogue est proposée par le Père Spicq dans son esquisse de l'anthropologie du Nouveau Testament : l'homme y apparaît en face de Dieu, réconcilié avec Dieu dans le Christ, retrouvant par grâce l'harmonie perdue, la dignité de l'image de Dieu. On ne s'étonnera pas de rencontrer, comme dans les autres publications du Père Spicq, les références exhaustives et les notes abondantes : cette richesse est au service de la Parole de Dieu telle que notre époque a besoin de l'entendre.

Les deux études qui suivent manifestent l'intérêt des monographies de détail menées avec méthode et souci de rendre la révélation biblique accessible aux hommes d'aujourd'hui.

Le Père Besnard s'attache à la signification riche et profonde de l'invocation du Nom de Yahvé. Un premier chapitre étudie la révélation du Nom divin et sa portée dans la foi et le culte israélites. Nous avons apprécié l'analyse concordante des deux traditions manifestement parallèles d'*Ex.*, 3 et 33-34, l'une élohiste, l'autre yahviste. Le sens du Nom divin est reconnu comme une présence intense : c'est en effet l'évidence qui se dégage du contexte, même si l'autorité du Père Dubarle empêche de reconnaître le même sens à *Ex.*, 3, 14. Comme l'écrivait fort bien le Père Lagrange en 1903 : « On a beau dire que la métaphysique n'existait pas alors, il est certain que toute cette scène n'est pas conduite dans la pensée de l'auteur pour aboutir à une platitude ». Plus intéressante encore est la façon dont le Père Besnard montre, dans la suite du livre, combien la révélation du Nom de Yahvé n'a pas été un simple fait discontinu, un bloc erratique, mais qu'elle a sous-tendu à la fois la réflexion théologique, la prière et la vie même d'Israël. Les deux derniers chapitres montrent comment l'invocation du Nom du Seigneur dans le Nouveau Testament bénéficie de tout l'apport biblique antérieur : Jésus n'a pas hésité dans Jean à prononcer lui-même la parole d'*Ex.*, 3, 15 : « Je-Suis » (*Jean*, 8, 24. 28. 58 ; 13, 19).

L'abbé Renaud étudie un thème plus limité, et qui ne manque pas de poser problème à notre génération : en quoi Dieu peut-il se présenter comme un Dieu jaloux ? L'analyse minutieuse du terme employé à travers toute la Bible permet de découvrir une signification complexe, qui oscille entre l'amour vengeur et terrible au péché des traditions sinaïtiques et l'amour passionné du Défenseur d'Israël dans les derniers prophètes, avec les sentiments connexes, l'intransigeance, le zèle, la colère, l'exigence d'une adoration exclusive. Cet anthropomorphisme, dont le Professeur Michaéli a montré qu'il est un chemin vers l'Incarnation, désigne « l'excès même de l'amour divin ». L'exil apportera un changement important : tournée contre Israël pécheur avant le châtiment, la jalousie divine s'exercera désormais en faveur de son peuple.

Louis-Marie ORRIEUX

W. MARCHEL, *Abba, Père ! La prière du Christ et des Chrétiens.* Etude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament (Coll. Analecta Biblica), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, XLIV + 290 p.

Cette thèse de doctorat en Ecriture Sainte, consacrée à une invocation qui apparaît trois fois dans le Nouveau Testament (*Marc*, 14, 36 ; *Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 15), montre la fécondité de la recherche illustrée par J. Jeremias sur les « *ipsissima verba Jesu* » : les Evangiles permettent parfois, en effet, après une enquête souvent fort longue, de découvrir sous le texte grec actuel les mots araméens employés par le Maître. Cette recherche s'avère de grande portée

lorsqu'elle concerne une invocation comme *Abba !* qui permet d'atteindre la conscience même de Jésus dans sa relation au Père.

L'apport le plus précieux de la philologie moderne est condensé dans le chapitre I de la 2[me] partie (p. 101 ss) : l'emploi du mot dans les dialectes araméens du temps de Jésus permet en effet plusieurs certitudes. En premier lieu, le mot *Abba* appartient à la langue enfantine, et correspond exactement à notre Papa (comme *Imma* signifie Maman) ; en second lieu, ce terme n'est *jamais* employé comme invocation à Dieu dans le judaïsme palestinien où a vécu Jésus. On pourra discuter la portée théologique de ce vocatif, ne désignant semble-t-il que la paternité naturelle ou adoptive, à l'exclusion de la paternité métaphorique : l'étude de l'hymne de jubilation (*Matth.* 11, 25 ss) où le terme *Abba* semble sous-jacent, permet de lier celui-ci à la connaissance réciproque et unique du Père et du Fils. Enfin son utilisation liturgique dans la communauté pascale, attestée par Paul, le relie à notre filiation adoptive et à la venue de l'Esprit (*Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 15). Les spécialistes apprécieront le sérieux de cette étude qui, si elle n'apporte pas de révélations nouvelles, constitue une monographie complète, au moins pour la partie néotestamentaire.

Louis-Marie ORRIEUX

Annie JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Coll. Patristica Sorbonensia), Paris, Ed. du Seuil, 1963, 542 p.

La découverte des manuscrits du Désert de Juda permet une approche nouvelle de nombre de problèmes relatifs aux origines de l'Eglise chrétienne : le simple fait qu'aux abords de l'ère chrétienne une autre communauté juive ait pensé, elle aussi, à se dire une « nouvelle Alliance » pose à lui seul la question d'un emprunt éventuel ; de là aux constructions les plus invraisemblables, le pas est vite franchi, et l'abondante bibliographie qumranienne le montre souvent.

L'étude scientifique d'une notion aussi englobante est déjà difficile lorsqu'elle se limite à l'Ancien Testament ; mais quand il faut aborder le foisonnement inimaginable des idées juives aux abords de l'ère chrétienne, un certain courage est requis, surtout lorsqu'on est autant que l'auteur averti des questions en suspens. Dès le départ de l'analyse le chercheur est assuré qu'il ne pourra conclure : « impossible récapitulation », en effet (p. 445). Ainsi prévenu, on suit avec modestie les patientes investigations de l'auteur dans des secteurs aussi compliqués que les écrits maccabéens, le livre des Jubilés, les écrits de Qumran, la Sagesse, les oracles sybillins, Philon et même le pâle Flavius Josèphe. La recherche permet déjà de comprendre à quel point l'ecclésiologie chrétienne est profondément enracinée dans le milieu palestinien au temps de Jésus : elle permet aussi de mieux saisir l'incomparable nouveauté de cette ecclésiologie liée à l'événement de la Résurrection du Christ. Mais il faudra encore bien des thèses comme celle-ci, présentée devant la faculté des Lettres de Paris, pour parvenir à des certitudes plus précises : du moins fallait-il, pour commencer, « essayer de mesurer le coefficient d'incertitude qui s'at-

tache à une réalité mouvante » (p. 17). Voilà qui honore la vieille Sorbonne, et l'auteur, dont le nom reste attaché à une hypothèse hardie sur la « date de la Cène », qui depuis sa publication n'a pas cessé d'occuper les biblistes (voir *Lumière et Vie*, n° 31, p. 38 s).

Louis-Marie ORRIEUX

Georges AUZOU, *De la servitude au service, étude du livre de l'Exode* (Coll. Connaissance de la Bible), Paris, Ed. de l'Orante, 1961, 423 p.

On ne pourrait trouver meilleur titre pour évoquer le message de l'Exode, qui relate l'événement fondamental de l'histoire du salut : « la libération d'un peuple de la servitude pour qu'il puisse en vérité servir Dieu » (p. 19) ; et on n'en pourrait proposer aux lecteurs de *Lumière et Vie* meilleur commentaire en français, le premier à vrai dire qui soit accessible au laïc cultivé.

Comme les précédents ouvrages de l'abbé Auzou, *La Parole de Dieu* et *La Tradition biblique*, ce livre passionnant suppose pour être assimilé un effort réel, avec la Bible ouverte sur sa table : mais cet effort, analogue à celui que demande *Lumière et Vie*, correspond à un effort considérable du côté de l'auteur. Rares sont les commentaires de l'Ecriture qui manifestent autant que celui-ci le sens de la « transmission » de la Parole de Dieu aux chrétiens : on sent à chaque page l'expérience du professeur de séminaire, sans doute, mais aussi celle de l'animateur de groupes bibliques et de cercles d'études catéchétiques. Cependant aucune concession n'est faite aux facilités du sens dit « spirituel » : chaque mot important est expliqué avec de nombreuses références ; chaque texte est situé dans son genre littéraire et son contexte historique ; chaque événement est pesé avec la sagacité de l'historien, et cela n'est pas sans importance lorsqu'il s'agit des « plaies » d'Egypte, du passage de la Mer Rouge ou du don de la Loi au Sinaï. Quel soulagement de se trouver ainsi libéré du matérialisme naïf de tel film à grand spectacle !

Louis-Marie ORRIEUX

Littérature et théologie pauliniennes. XI° session des Journées Bibliques de Louvain, 1959 (Coll. Recherches Bibliques), Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 235 p.

Après un état des études pauliniennes présenté par le Père Rigaux, dont on connaît l'érudition, cette session des « Journées Bibliques » de Louvain, consacrée à saint Paul pour le 19° centenaire de l'*Epître aux Romains*, contient une série remarquable de monographies. Nous avons noté comme particulièrement intéressantes les recherches de H. Riesenfeld sur le langage parabolique, de L.A. Rood sur le Christ comme « puissance de Dieu », de W.C. Van Unnik sur la « nouvelle alliance », de H. Schlier sur la Parole de Dieu et du Père Lyonnet sur « justification, jugement et rédemption, principalement dans l'*Epître aux Romains* ».

Louis-Marie ORRIEUX

Rudolf SCHNACKENBURG, *La théologie du Nouveau Testament* (Subsidia I), 1961, 123 p.

Béda RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres* (Subsidia II), 1962, 229 p.

André FEUILLET, *L'Apocalypse* (Subsidia III), 1963, 122 p.

Ces trois volumes : Coll. Studia Neotestamentica, Paris, Desclée De Brouwer.

Les recherches actuelles sur le Nouveau Testament ont atteint un tel degré de développement en extension et de spécialisation dans l'analyse que l'urgence d'une série de mises au point touchant les différents domaines des études néotestamentaires se faisait vivement sentir. La collection « Studia Neotestamentica », publiée sous la responsabilité de professeurs de l'Université de Louvain, vise à offrir des études sur l'état présent des problèmes néotestamentaires (« subsidia »), et des monographies scientifiques (« studia »). Les trois premiers volumes des « subsidia » sont de bon augure : le Professeur Schnackenburg présente non pas une « théologie du Nouveau Testament », comme le titre pourrait le faire penser, mais un jugement nuancé sur les méthodes et les résultats actuels de cette discipline. Cependant, à propos de ces jugements, le savant professeur de Wurzbourg indique des voies nouvelles qui rendront service aux chercheurs comme aux étudiants.

Le Père Rigaux, après un bilan des études pauliniennes récentes qui reproduit son rapport aux Journées Bibliques de Louvain en 1959, classe les problèmes infinis découverts depuis tant d'années de recherches dans les lettres de Paul : problèmes historiques d'abord concernant la personnalité de Paul, sa formation, sa conversion, son apostolat ; problèmes de chronologie souvent très controversés concernant ses voyages missionnaires et les dates de rédaction des grandes épîtres ; problèmes d'authenticité touchant notamment les Epîtres de la Captivité et les Pastorales ; problèmes de composition littéraire, unité ou compilation de plusieurs épîtres, interventions de rédacteurs, apport enfin de la « Formgeschichte » et de la « Traditiongeschichte ». Un dernier chapitre est consacré à l'*Epître aux Hébreux*. Ceux qui désirent des solutions toutes faites seront sans doute effrayés par l'accumulation des difficultés d'ensemble et de détail ; ceux au contraire qui savent apprécier l'énorme effort représenté par la bibliographie présentée dans ce livre, concluront avec l'auteur : « Somme toute, le bilan est favorable. Nous avons le droit d'être optimistes » (p. 199).

Monsieur Feuillet fait partir son « état de la question » sur l'*Apocalypse* du monumental commentaire de R.H. Charles paru en 1920. Les nombreuses questions posées par ce petit livre étrange aux lecteurs modernes sont énumérées dans une présentation raisonnée de la bibliographie. L'auteur ayant lui-même contribué largement à cette bibliographie par des études remarquées prend assez fréquemment parti : mais c'est pour donner des indications de recherches fort utiles aux étudiants et aussi aux prêtres qui de plus en plus nombreux se rendent compte de l'importance de l'*Apocalypse* pour les chrétiens d'aujourd'hui.

Louis-Marie ORRIEUX

Friedrich HEYER, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Die katholische Kirche von 1648 bis 1870,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963, 195 p., 20 DM.

Ce volume est un acte d'œcuménisme. Consacré au catholicisme post-tridentin, il entre comme partie intégrante dans une présentation générale du christianisme, devant servir de manuel d'histoire pour une faculté de théologie protestante.

Le découpage dans le temps (de la paix de Westphalie au Ier Concile du Vatican) n'étonnera pas ceux qui savent l'importance de la fin de la guerre de Trente ans pour les affaires religieuses allemandes, ni ceux qui ont remarqué le tournant des idées dans la seconde partie du XVIIe siècle.

L'auteur a surtout voulu dire tout l'essentiel en 195 pages. Parfois il nous laisse l'impression de se contenter de pures nomenclatures. Une importante bibliographie en notes nous permettra de mettre de la chair sur ce squelette (regrettons cependant que les abréviations ne soient pas suffisamment expliquées par une table des sigles). A côté nous lisons des exposés assez neufs, succincts sans doute, mais pleins d'aperçus intelligents sur le mouvement théologique au XVIIIe siècle, sur le romantisme catholique, sur l'œcuménisme au temps des conversions princières. Qu'on nous permette de relever comme particulièrement intéressant ce qui est dit de Seiler (que l'auteur voit plus que d'autres historiens récents, héritier de l'*Aufklärung*) et de la théologie de la Parole de Dieu chez Sébastien Mutschelle (p. 70). Beaucoup de détails de mœurs et de comportement religieux sont notés dans un exposé qui s'attache plus à la vie religieuse qu'à la politique ecclésiastique (ce qui est louable).

La grande impartialité de l'auteur apparaît au maximum dans les pages consacrées au premier concile du Vatican, à sa préparation, aux luttes des infaillibilistes et des opportunistes. Il eût été si facile à un auteur protestant de marquer quelque irritation à l'égard des uns et des autres. Jamais l'ouvrage ne se départit d'une parfaite sérénité.

Régis GEREST

Jean DANIÉLOU et Henri MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise, I. Des origines à Grégoire le Grand,* Paris, Ed. du Seuil, 1963, 608 p.

Les historiens de l'Eglise tiennent la parution de cette *Nouvelle histoire* pour un événement. De nombreux comptes-rendus élogieux lui ont été consacrés ; on en entend dire du bien dans les réunions de professeurs. L'ouvrage qui par sa technicité ne déçoit pas les compétences, doit plaire à un large public par la clarté et l'intelligence de l'exposé. Les auteurs veulent moins accumuler les faits que faire sentir l'Eglise comme tout à la fois phénomène de civilisation et événement spirituel. Les bibliographies, notes, tables sont abondantes mais n'embarrassent pas le texte dont on admirera le caractère suivi.

Dans une introduction générale (qu'il faut lire), le chanoine Aubert pose les conditions d'un épanouissement de l'histoire ecclésiastique : qu'elle concerne le peuple de Dieu tout entier, et non pas seulement le petit monde des clercs et des princes ; que la doctrine n'y soit ni négligée, ni réduite aux spéculations de quelques théologiens ; que l'Esprit en action y soit célébré, mais les péchés des croyants non voilés ; que la dimension œcuménique devienne transparente et que les Eglises séparées n'y soient pas des Eglises mortes. Voilà un programme qui assurera aux auteurs de la *Nouvelle histoire* le respect de tous. Ceux du premier volume ont déjà mérité ce respect.

Le Père Daniélou traite des premiers siècles. Son plan est excellent. Découpant des aspects de vie d'Eglise, il ne néglige cependant ni la chronologie ni la géographie. Son exposé fait état des tous derniers travaux (y compris — saurait-on le lui reprocher? — des siens propres). Nous aurions souhaité plus de nuances et points d'interrogation en un domaine si mouvant. Les lecteurs de manuel n'aiment pas les longues discussions, mais ils ont droit de savoir distinguer le plus sûr du moins sûr. Il me semble qu'on n'a pas fini de reviser la datation de la *Didachè*, des Apocryphes chrétiens des deux Testaments, des écrits gnostiques et notre auteur donne hardiment des dates. D'autre part le parallélisme des institutions ne s'impose pas au IIe siècle, au point qu'on puisse compléter sans plus les indications d'Hermas sur les ministères à Rome par les lettres d'Ignace (cf. p. 148). A mon avis, il est trop question dans ces pages de judéo-christianisme, terme encore vague, et des gnosticismes. Ces deux réalités ont certes joué un grand rôle dans l'Eglise naissante, mais nous ne sommes pas encore à même de les replacer dans une vue d'ensemble équilibrée. Par contre les étudiants en théologie aimeraient voir plus développés, je suppose, les excellents passages sur Irénée, les chrétiens et la société païenne, les discussions théologiques du IIIe siècle, etc.

Henri Marrou prend son exposé au IVe siècle, et sans attendre la fin des persécutions, et le poursuit jusqu'à Grégoire le Grand. Il me paraîtrait ridicule de faire ici l'éloge de son travail dont la valeur s'impose. C'est une chance pour ce manuel d'avoir trouvé un véritable historien, aussi attentif à l'Orient qu'à l'Occident, à la théologie qu'à la culture générale et à la vie missionnaire de l'Eglise. Citons les dernières lignes de sa conclusion qui donne bien le dessein de son œuvre : « L'histoire du christianisme dans l'Antiquité nous est souvent apparue comme animée par le dialogue et quelquefois l'opposition entre les Eglises orientales et l'Eglise latine : la conversion de l'Europe du Nord, les influences germaniques et celtes (dues, les premières aux invasions, les autres à l'action des missionnaires *Scotti*), la divergence enfin des chemins suivis, chacun de son côté, par les Grecs et les Latins, substituent à ce premier type de tension dialectique de nouveaux thèmes de dialogue entre Celtes et continentaux, entre Germaniques et Romans qui, par rapport à l'antiquité chrétienne, peuvent servir à caractériser l'originalité de la chrétienté médiévale ».

Régis GEREST

Unio Christianorum, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1962, 450 p.

Vingt-huit auteurs catholiques ont écrit dans ce volume qui célèbre le soixante dizième anniversaire de l'archevêque de Paderborn, Mgr Jaeger. C'est dire qu'ils ont dû se contenter chacun d'un article assez court. Ici on a une note érudite, complément d'un travail de spécialiste ; ainsi m'apparaît, entre autres, l'étude de Heinrich Bacht sur le primat des quatre premiers conciles à travers Hincmar de Reims. Là on a une synthèse ou des essais de synthèses sur des points récemment très travaillés par les théologiens ; je pense par exemple à l'étude de Bläser sur l'apostolat. Nous n'y trouvons peut-être pas beaucoup de neuf, mais une heureuse mise au clair. Recherchant ce qui constitue la fonction apostolique, l'auteur la situe dans un rapport avec l'Evangile : l'apôtre ne crée pas l'Evangile ; mais l'Evangile ne lui est pas un donné antérieur, car c'est le Christ qui crée l'Evangile par la bouche de l'apôtre.

Signalons aussi l'article de Schlier sur les noms de l'Eglise dans saint Paul (avec un riche développement sur l'image du Corps) ; celui de Brandenburg sur le vrai sens du « *Simul justus et peccator* » chez Luther.

J'avoue avoir moins bien aimé la pensée trop habile ou trop naïve (je ne sais) de G. Ermecke sur le christianisme politique. Il me semble vouloir un parti « chrétien » qui témoigne devant le monde de l'excellence de notre foi par ses succès, mais qui ne puisse en rien la compromettre dans ses bévues. Heureusement le lecteur aura pu conclure de plusieurs autres articles de ce recueil que l'unité du Christ n'est en rien uniformité et ne se croira pas trop lié par les dires d'un théologien.

Régis GEREST

Thomas SARTORY, *o. s. b., Mut zur Katholizität,* Salzburg, O. Müller, 1962, 476 p.

Nous avons là une assez longue méditation d'œcuménisme spirituel. L'unité est envisagée comme mystère dans une perspective trinitaire. Mais la Trinité du P. Sartory est très vivante et situe son action très près de nous. La conception de l'unité de l'Eglise est très strictement catholique. Sans juridisme pourtant et toute empreinte du sens de l'histoire du peuple de Dieu, telle que l'Ecriture nous la manifeste.

Régis GEREST

Ulrich VALESKE, *Votum Ecclesiae,* Munich, Claudius Verlag, 1962, 473 p.

Une problématique précise est à la base de ce très vaste tableau d'ecclésiologie. L'auteur, protestant, s'est intéressé aux débats des catholiques autour de la notion d'Eglise-Corps mystique du Christ et à l'encyclique de Pie XII sur ce sujet. Le document pontifical a empêché que s'imposât une vue trop « ontologico-biologique » des rapports de l'Eglise à son Seigneur. Après 1943, exégètes et théolo-

giens catholiques ont développé une ecclésiologie qui fait davantage place à l'histoire : l'Eglise est le « peuple de Dieu en marche ».

Le Dr Valeske se réjouit de cette évolution qui favorise une rencontre avec la pensée protestante. Cette dernière, ayant définitivement dépassé l'individualisme du siècle dernier, s'ouvre de plus en plus sur la sacramentalité, la nécessaire visibilité de l'Eglise et sa fondation par une volonté expresse du Seigneur.

Sur ce noyau l'œuvre se développe considérablement et veut être un instrument de travail le plus parfait possible pour tous ceux qu'intéresse l'ecclésiologie comparée. Plusieurs chapitres (par exemple, « Organisme et organisation », « Communauté et société ») constituent un état de questions fort débattues de nos jours. Une bibliographie de 210 pages (formant une deuxième partie du livre) n'a pas incité l'auteur à diminuer dans sa première partie le nombre et la qualité de ses notes. On ne peut qu'admirer une telle conscience !

Régis GEREST

Hermann DIETZFELBINGER, *Die Eine Kirche und die Reformation*, Munich, Claudius Verlag, 1961, 116 p.

Ici sont réunies cinq conférences spirituelles d'un pasteur de l'Eglise évangélique (luthérienne) de Bavière. On le verra proclamer que toute volonté séparatrice est un péché dans l'Eglise (p. 15), que la confession des péchés, devant un homme, est dans la logique de l'action rédemptrice (p. 105). Mais gardons-nous de croire — les catholiques qui ont fréquenté de près les protestants se garderont facilement de le croire — que ce pasteur est à la veille de quitter son Eglise. Non, la volonté d'unité, le pardon des fautes c'est dans son Eglise qu'il veut les vivre et il a de beaux accents pour dire sa joie d'être un « chrétien évangélique ».

Régis GEREST

F.W. KANTZENBACH, *Die Erlanger Theologie (1743-1877)*, Munich, Evang. Pressverband, 1960, 264 p.

Nous avons là une monographie sur l'enseignement de la théologie protestante à Erlangen dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle et au XIX[e] siècle. On y voit les professeurs passer de l'orthodoxie luthérienne au rationalisme de l'*Aufklärung* (avec pas mal de nuances), puis, avec Harless, Hofmann, Th. Harnack se constitue une école d'Erlangen. Elle semble se caractériser par l'introduction d'un principe de développement qui permet d'être, sans rigidité, fidèle aux confessions de foi des Eglises évangéliques.

Régis GEREST

Bernard HAERING, *Das Konzil im Zeichen der Einheit* (Herder Bücherei 144), Fribourg, Herder, 1963, 124 p., 2,50 DM.

Ce petit livre est une méditation qui doit nous mettre dans la ligne de force du concile. L'unité des chrétiens peut prendre beau-

coup plus de poids sur toutes nos activités que nous ne le pensons ordinairement. Disons que l'auteur est de ceux qui pensent qu'une ouverture au progrès, au changement, à la révision évangélique est une valeur intrinsèquement catholique (cf p. 118).

Régis GEREST

Günter GLOEDE (éd.), *Oekumenische Profile*, II, Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1963, 412 p., 22,80 DM.

Les lecteurs de *L. et V.* (cf. n° 56, p. 132) connaissent déjà le premier tome de cet ouvrage. Voici une nouvelle série de portraits d'une quarantaine de personnalités « œcuméniques » prises dans le monde de la mission (Azariah, Kagawa, Manikam, Kraemer, Freytag, Schweitzer, etc.), parmi les théologiens de l'œcuménisme (Nygren, Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, Schlink, le Cardinal Béa), les personnalités « ecclésiastiques » (Bonhoeffer, Niemöller, Lilje, M. Boegner, P. Maury, T. Vinay, R. Schutz, etc.) et les « architectes » de l'œcuménisme (Temple, Visser't Hooft, Newbigin, Fry, S. de Diétrich, M. Barot, etc.). Comme on le voit, beaucoup d'entre ces hommes et ces femmes sont encore bien vivants parmi nous. C'est dire que leur portrait ne peut être que « provisoire ». Ce livre est intéressant parce qu'il est fructueux de faire mieux connaissance avec ceux qui marquent le mouvement œcuménique contemporain.

René BEAUPÈRE

Uta RANKE-HEINEMANN, *Der protestantismus, Wesen und Werden*, préface de Karl RAHNER, Essen, Driewer Verlag, 1962, 194 p.

Ce livre d'une catholique, convertie du luthéranisme, pourrait se rapprocher, du moins quant à l'intention, du fameux ouvrage du P. Bouyer : *Du Protestantisme à l'Eglise.* Il est peut-être un peu court, quand on songe qu'il devrait nous faire connaître et juger la Réformation, dans ses ancêtres et ses intentions de base d'abord, puis dans son histoire et ses débats actuels. Mais l'auteur a beaucoup lu et fait preuve de beaucoup d'intelligence, quand, par exemple, elle situe l'œuvre de Bultmann dans la ligne du luthéranisme de toujours et ce, sans tomber dans de faciles condamnations.

Régis GEREST

Paul FLEISCH, *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956, 142 p.

Nous avons ici l'histoire d'une institution, celle des conférences régulières qui unissent, en Allemagne, les membres des Eglises restées proprement luthériennes (à la différence des Eglises unies). L'auteur prend son sujet en 1868, année de la première conférence, dans un contexte de résistances particularistes à l'influence prussienne. Avec une grande masse d'informations, tournant trop souvent à la nomen-

clature, l'évolution des conférences est retracée jusqu'à nos jours. On voit peu à peu surmonté le particularisme des origines. Une volonté d'instituer un dialogue vivant avec les autres protestants se substitue à la mentalité apeurée et apologétique des débuts. Mais la création de l'E.K.D. dans l'immédiat après-guerre tend aujourd'hui à redonner aux conférences un caractère de repli sur les particularismes confessionnels et de méfiance à tout ce que l'unionisme peut comporter de confusionisme.

Régis GEREST

Louis PERRIRAZ, *Histoire de la théologie réformée française,* Neuchâtel, Ed. Henri Messeiller, 1961, 290 p., 13,50 f.s.

Ce volume constitue le tome quatrième d'une série d'études sur la théologie protestante. Les trois premiers décrivaient surtout les courants de la pensée allemande au XIXe siècle ; celui-ci s'essaie à dresser l'ensemble de la pensée française de Calvin jusqu'à la fin du XIXe siècle. Pareil travail est difficile. Et ce livre n'a pas évité tous les écueils : en particulier celui de se réduire par moments à une énumération monotone de noms, de titres. L'auteur s'efforce cependant de résumer les œuvres les plus marquantes. Certains jugements ou certaines allusions (par exemple au catholicisme) sont sommaires. Si l'ensemble manque, à notre avis, de souffle et de recul, on pourra toutefois trouver dans ce volume une documentation intéressante.

René BEAUPÈRE

C. Stanley LOWELL, *Protestant-Catholic Marriage,* Nashville (U. S.A.), Broadman Press, 1962, 136 p., 2,75 doll.

Les mariages mixtes constituent le point d'affrontement le plus douloureux entre protestants et catholiques. L'expérience pastorale et la réflexion théologique nous ont convaincu que notre droit canonique devrait être modifié sur des points importants, afin que soit reconnue la valeur chrétienne du protestantisme, affirmée par ailleurs, et que diminue le nombre des drames insolubles qu'engendre cette législation. C'est dire que nous acceptons, dans l'humilité, certaines des critiques faites à la pratique catholique par des protestants. Mais la violence et l'incompréhension du livre que nous présentons, et qui est l'œuvre d'un pasteur méthodiste des Etats-Unis, ne sont pas, nous semble-t-il, de nature à faire avancer les choses. Au contraire. Il faut plus d'amour et de patiente intelligence pour progresser quelque peu en œcuménisme.

René BEAUPÈRE

M.-H. VICAIRE, o. p., *L'imitation des apôtres* (Coll. Tradition et spiritualité), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 96 p., 5,70 f.

En trois chapitres le P. Vicaire retrace l'histoire de l'idéal apostolique, du IVe au XIIIe siècle, avec trois étapes constituées par les moines, les chanoines, les religieux mendiants. Au cours de l'évolu-

tion l'accent a été mis de plus en plus sur le ministère d'évangélisation, mais sans que les perspectives d'une vie parfaite, semblable à celle des apôtres, soient éliminées. Un seul regret lorsqu'on referme ce précieux guide : qu'il ne nous conduise pas jusqu'au XXe siècle.

René BEAUPÈRE

Jean-Philippe RAMSEYER, *La parole et l'image* (Coll. de Taizé), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, 202 p.

Une première partie esquisse une théologie de l'image dans son rapport avec la parole. La seconde envisage des conséquences pratiques dans la liturgie, l'architecture religieuse, l'art sacré, etc. L'auteur s'efforce de prouver qu'« il n'y a pas de vérité chrétienne en dehors de la Parole et de son incarnation visible » et que, pour être fidèle à Jésus-Christ, à la fois Parole et Image de Dieu, il faut rester attentif au double aspect de la Révélation. Venant d'un pasteur de l'Eglise Réformée, cette démonstration est tout particulièrement intéressante.

René BEAUPÈRE

Bienheureux Claude LA COLOMBIÈRE, s. j., *Ecrits spirituels.* Introduction et notes par André RAVIER, s. j., 500 p.

François ROUSTANG, s. j., *Une initiation à la vie spirituelle,* 236 p.

Jacques GUILLET, s. j., *Jésus, hier et aujourd'hui,* 264 p.

Ces trois volumes : Coll. Christus, Paris, Desclée De Brouwer, 1963.

La collection « Christus » poursuit la publication d'éditions critiques des spirituels de la Compagnie de Jésus. On relira avec intérêt, rééditées soigneusement par le Père Ravier, les notes de retraites, méditations diverses et réflexions chrétiennes de ce Jésuite lyonnais du XVIIe siècle, qui fut le confident de sainte Marguerite-Marie à Paray-le-Monial et le zélé propagateur de la dévotion au Sacré-Cœur.

Mais la spiritualité ignatienne n'appartient pas à un passé révolu. Sa vitalité se manifeste dans les deux « essais » qui paraissent dans la même collection. Le premier s'intitule modestement « initiation » : le lecteur s'attend à un livre de piété après tant d'autres ; il ne tarde pas à reconnaître son erreur car il vient de découvrir une espèce rare. Le Père Roustang fait penser au praticien expérimenté qui a conduit jusqu'au bout de ses doigts une science théorique pleinement assimilée : l'érudition ne s'affiche pas ; mais un spécialiste s'apercevra que les citations bibliques ou patristiques (en joignant à celles-ci le « père » de la Compagnie de Jésus) n'appartiennent pas au genre décoratif ; c'est jusqu'au langage lui-même qui est biblique. Et pourtant la problématique d'ensemble est entièrement renouvelée : la question est posée au niveau de la vie, une vie conditionnée par le dynamisme intense de notre monde ; et c'est à ce niveau que se dessine un cheminement progressif et neuf vers la rencontre de Dieu. Quant au second essai, le nom du Père Guillet, dont les *Thèmes bibliques* nourrissent depuis des années bien des méditations, suffit à

le recommander. Les biblistes qui acceptent de quitter un moment leurs recherches techniques pour proposer aux fidèles un enseignement assimilable ne sont pas si nombreux pour qu'on ne salue pas ce volume avec reconnaissance.

Louis-Marie ORRIEUX

A. RAVIER, s. j., R. DEVOS et R. PERRIN, *Saint François de Sales* Lyon, Ed. du Chalet, 1962, 105 p.

Ce livre est agréablement présenté, et l'on sait gré à saint François d'avoir vécu dans des pays aussi photogéniques que la Savoie ! La beauté des illustrations n'est pas pour consoler d'un texte pauvre. Car on apprend beaucoup à lire le Père Ravier, en particulier que le doux saint François était spontanément un violent, un impulsif. Un livre à lire.

Régis GEREST

Eugène ROCHE, s. j., *Pauvreté dans l'abondance. Prospérité matérielle et pauvreté évangélique,* Tournai-Paris, Casterman, 1963, 105 p.

Titre et sous-titre évoquent un problème nouveau posé au chrétien vivant à l'ère de l'opulence où certains pays, dont le nôtre, sont, dit-on, entrés. L'article reproduit dans le premier chapitre méritait d'être réédité : il envisage avec réalisme les conditions collectives de la première béatitude dans l'hypothèse d'une économie d'abondance. Les deux autres chapitres, consacrés à la prière, n'ont qu'un rapport lointain avec le titre, et nous situent à nouveau sur le plan individuel d'une certaine bourgeoisie, d'où les premières pages avaient tenté de nous faire sortir.

Claude DENORT

Travail et condition humaine. Semaine des intellectuels catholiques 1962, Paris, Fayard, 1963, 284 p.

La « Semaine » de 1962 affrontait un problème particulièrement important, où la pensée catholique s'est trouvée très en retard sur l'événement que constituait au XIXe siècle la rencontre de la révolution industrielle et de la philosophie de Hegel transformée par Marx. La tradition aristotélicienne, qui semble sur ce point l'avoir emporté sur la tradition biblique dans la théologie catholique, déclarait que « les œuvres de la vertu sont impraticables à quiconque mène une vie mécanique et mercenaire » (p. 273). Les habitudes de pensée se modifient moins rapidement que les conditions sociales qui les avaient fait naître ! Souhaitons que les communications souvent remarquables publiées dans ce volume soient le signe d'une « mise à jour » urgente : la modestie du ton adopté, qui est celui de la recherche plus que de l'exposé magistral, justifie à sa façon un espoir de cet ordre.

Claude DENORT

NOTES DE LECTURES

Dictionnaire de spiritualité, fasc. 35-36, Paris, Beauchesne, 1963, 512 col.

Près de la moitié de ce nouveau fascicule est consacrée à un tableau de la vie chrétienne et des courants spirituels majeurs en France et dans les pays de langue française depuis leur évangélisation jusqu'au début de notre siècle (« France »). On trouvera en outre la fin de l'article « Foi » ; des notices consacrées à la « Formation spirituelle », aux « Fous pour le Christ » et de nombreuses présentations d'auteurs spirituels, parmi lesquels nous notons : saint François de Sales et saint François-Xavier, George Fox et le P. de Foucauld.

Hans KUENG, *Kirche im Konzil* (Herder-Bücherei 140), Fribourg, Herder, 1963, 222 p.

Edition originale de *Le concile, épreuve de l'Eglise,* présenté n° 65, p. 111-112.

L'Eglise dans l'œuvre du Père Lacordaire (Unam Sanctam 45), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 228 p., 14,70 f.

Le fait de l'Eglise comme « grande merveille révélatrice de Dieu », sa constitution, son action et son influence : tels sont les trois chefs de chapitre sous lesquels Mademoiselle Yvonne Frontier a rassemblé des textes judicieusement choisis de Lacordaire. Dans une préface importante, le P. Féret, o. p. dégage les caractères de cette ecclésiologie, montrant en particulier qu'elle a renoué avec la tradition vivante et répondu aux requêtes les plus profondes et les plus unanimes des années 1830-1851. Aujourd'hui encore nous avons besoin de considérer l'Eglise d'abord comme un fait en quelque sorte coextensif à l'histoire avant de l'analyser en doctrine apologétique ou théologique. C'est dire l'intérêt de ce volume.

Gaston ZANANIRI, o. p., *Figures missionnaires modernes,* Tournai-Paris, Casterman, 1963, 296 p.

Notices sur une vingtaine de missionnaires, de François-Régis Clet à Jules Monchanin, en passant par Pauline Jaricot, Lavigerie, Lebbe, etc. Ces courtes études ont paru naguère dans la revue *L'ami du clergé,* à l'exception des deux chapitres consacrés à des missionnaires protestants : Livingstone et Hudson Taylor.

Les écrits des Pères apostoliques (Coll. Chrétiens de tous les temps 1), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 496 p., 14,40 f.

H. VON CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs* (Coll. Les Pères de l'Eglise 1), Paris, Ed. de l'Orante, 1963, 210 p.

Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* III, Paris, Ed. du Cerf, 1963, 852 p., 42 f.

La collection nouvelle « Chrétiens de tous les temps », qui s'adresse à un large public, veut faire connaître la pensée et la vie chrétiennes aux prises avec les problèmes de toutes les époques. Elle commence par un recueil des écrits des Pères apostoliques annotés par le P. Louvel, avec préface et introduction des PP. Bouyer et Mondésert. On trouvera dans ce volume : la *Didachè,* la Première et la Seconde (qui n'est en réalité qu'une homélie du IIe siècle) *Epîtres* de Clément aux Corinthiens, les *Lettres* d'Ignace, la *Lettre* de Polycarpe aux Philippiens, le *Martyre* de Polycarpe, la *Lettre* du Pseudo-Barnabé, des fragments de Papias, le *Pasteur* d'Hermas. En appendice : un petit lexique et deux notes sur l'évangélisation de l'Asie Mineure et sur la préhistoire du Credo.

Autre signe du retour aux sources patristiques : la traduction française par O. Marbach des *Griechische Kirchenväter* de H. von Campenhausen. En attendant un autre volume consacré aux Pères latins, nous avons ici de brèves mais excellentes études sur Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Synesius de Cyrène, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie. Courte bibliographie à la fin de l'ouvrage.

L'éloge du monumental travail de J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise* n'est plus à faire. Contentons-nous donc, en le recommandant chaudement à nos lecteurs, de signaler que ce tome III, traduit de l'anglais par J. Laporte, s'étend du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451) : il couvre donc l'âge d'or de la littérature patristique *grecque.* L'édition française représente une révision (pour le texte et surtout pour la bibliographie) de l'édition anglaise publiée en 1960.

Georges GORRÉE et Germain CHAUVEL, *L'Eglise et sa mission,* Paris, La Colombe, 1963, 222 p., 11 f.

Thomas OHM, *Les principaux faits de l'histoire des missions* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1961, 164 p., 8,50 f.

André RÉTIF, s. j., *Initiation à la mission* (Coll. Omnes gentes), Paris, Ed. Fleurus, 1960, 288 p., 9,60 f.

En retraçant l'histoire des missions, le P. Gorrée et M. Chauvel montrent comment l'annonce de l'Evangile se confond avec l'histoire de l'Eglise et s'inscrit à l'intérieur de l'histoire générale des civilisations. Il est donc normal que leur travail se termine par une étude critique des principaux problèmes que le monde pose aujourd'hui à l'Eglise.

De son côté le Dr Ohm, directeur de l'Institut de missiologie de Münster, offre un instrument de travail indispensable : un tableau chronologique et géographique de tous les faits appartenant à l'histoire des missions. A noter la place importante faite aux efforts protestants et orthodoxes.

La réflexion du P. Rétif s'oriente en trois directions complémentaires : Bible et mission, théologie et mission, liturgie et mission. Cette *initiation* s'adresse aux non spécialistes, mais elle leur fournira beaucoup de lumières.

P. GLORIEUX, *Nature et mission de l'Eglise,* Tournai, Desclée, 1963, 272 p., 9,30 f.

L'auteur a voulu écrire — pour les séminaristes, les prêtres du ministère et les laïcs — un traité de l'Eglise sérieux, modérément technique, clair et ouvert aux problèmes concrets. Il semble y avoir assez bien réussi. La présentation des Eglises non catholiques (p. 233) est fort contestable (schématisme et erreurs).

Albert SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus,* Paris, Ed. Albin Michel, 1961, 224 p.

Première traduction française, par Annie Anex-Heimbrod, du premier ouvrage du célèbre docteur de Lambaréné. On y trouvera un condensé de sa pensée sur un sujet qui est toujours à l'ordre du jour même si la problématique en a été renouvelée.

René MARLÉ, s. j., *Le problème théologique de l'herméneutique* (Coll. Orientations), Paris, Ed. de l'Orante, 1963, 142 p.

Comme celui du « Jésus historique », le problème de l'herméneutique est très actuel dans la théologie protestante : comment lire et interpréter justement la Bible ? Le P. Marlé, dans cet utile petit livre, présente les grands axes de la recherche contemporaine, spécialement chez les théologiens de langue allemande : Barth, Bultmann, Ebeling. Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à la théologie catholique.

Marie-Thérèse VAN EECKOUT, *Les rencontres des garçons et des filles,* Tournai-Paris, Casterman, 1963, 148 p., 6,50 f.

L'auteur, mère de deux filles et de trois garçons, parle en psychologue et en maman. Son ouvrage, tout en restant marqué de sa pensée personnelle, fait la synthèse de plusieurs séances d'étude de l'Ecole des parents et éducateurs de Bruxelles.

Edwin Scott GAUSTAD, *Historical atlas of religion in America,* New-York, Harper and Row, 1962, 168 p., 7,95 doll.

Gustave WEIGEL, s. j., *Churches in North America,* Baltimore, Helicon Press, 1961, 152 p., 3,95 doll.

L'atlas historique d'E. S. Gaustad est un remarquable instrument de travail : des cartes, des graphiques, des *indices,* des bibliographies accompagnent et illustrent un texte qui retrace le développement historique des Eglises et groupes chrétiens ainsi que d'autres religions aux U. S. A. de 1650 à nos jours.

Le travail du P. Weigel est plus modeste : à l'usage des catholiques *latins* il donne de rapides notices sur les principales Eglises et communautés chrétiennes des Etats-Unis, y compris les Eglises catholiques orientales.

Gustave WEIGEL, s. j., *Faith and Understanding in America,* New-York, The Macmillan Company, 1959, 170 p., 3,75 doll.

Thomas T. MCAVOY, c. s. c. (éd.), *Roman Catholicism and the American Way of Life,* Notre Dame (U.S.A.), University of Notre Dame Press, 1960, 248 p., 4,50 doll.

Le P. Weigel réunit des essais et des conférences dont une bonne partie porte sur la situation du catholicisme aux Etats-Unis, ses rapports avec le protestantisme et avec le monde.

Le second ouvrage, œuvre collective d'une vingtaine d'auteurs, s'interroge lui aussi sur la place du catholicisme aux Etats-Unis ; sa deuxième partie est consacrée plus spécialement à l'examen des problèmes posés par l'adaptation des immigrants.

Denise HOURTICQ, *Calvin, mon ami,* Genève, Labor et Fides, 1963, 82 p.

Gabriel MUTZENBERG, *Le prisonnier d'Innsbruck, Ibid.,* 1960, 74 p.

Deux volumes de la collection protestante « Histoire de la Réforme racontée aux jeunes ». Le premier est une biographie de Calvin ; le seconde conte l'histoire d'un prédicant grison, Blasius Alexander (1590-1622).

Philippe DAGONET, o. p., *Pages d'Evangile* (Coll. L'eau vive), Paris, Ed. du Cerf, 312 p., 7,50 f.

Commentaires simples et riches de scènes de l'Evangile et de paraboles : la plupart de ces textes ont été donnés en sermons à la télévision.

LIVRES REÇUS

Editions La Colombe, Paris.

Paul ADOUR, *Marie de l'Incarnation, ursuline missionnaire au Canada* (Coll. La Colombelle), 1961, 144 p., 8 NF ; Georges AUBRÉE, *Cet homme nommé Judas,* 1961, 160 p., 10 NF ; Yvonne CHABAS, *Mémoires d'une convertie,* 1962, 117 p., 8,50 NF ; Claude DOMINIQUE, *Le livre d'images de l'amour maximum,* 1962, 213 p., 10 NF ; René GILLES, *Le symbolisme dans l'art religieux* (Coll. Unité), 1961, 226 p., 10 NF ; Bernard MARTELET, *Le secret de la Trappe,* 1961, 136 p., 8 NF ; Gérard MURAIL, *Ami, pour qui es-tu venu ?,* 1962, 115 p., 7 NF ; M.-D. PHILIPPE, o.p., *La symbolique de la messe* (Coll. la colombelle), 1961, 84 p., 6,50 NF ; Léon PRÉVOST, *Qui dites-vous que Je suis ?,* 1961, 187 p., 10 NF.

Editions R. Laffont, Paris.

Angelo ALBERTI, *Le Message des Evangiles,* 1961, 534 p., 19,75 NF.

Editions P. Lethielleux, Paris.

S. MARIE-CÉLESTE, *Le sens de l'Agonie dans l'œuvre de Georges Bernanos,* 1962, 190 p., 12 NF; P. DESCOUVEMONT, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et son prochain,* 1962, 280 p., 17 NF; P. GUICHOU, *Evangile de St. Jean, par la Foi, à la vie en Jésus,* 1962, 320 p., 15 NF; Martial LEKEUX, *Voie raccourcie de l'amour divin,* 1959, 260 p.; A. LYONNET, *Préambule à l'Acte de Foi,* 1957, 138 p., 2 NF.

Librairie générale française.

R.-E. HUC, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie* (Coll. Le livre de proche chrétien), 1962, 512 p.; R.-E. HUC, *Souvenirs d'un voyage dans le Thibet* (Coll. Le livre de poche chrétien), 1962, 512 p.

Editions Ligel, Paris.

F. BOURDEAU et A. DANET, *Introduction à la Loi du Christ* (Coll. Horizons de la catéchèse), 1962, 224 p., 12 NF; Fr. ALBERT-CHARLES, *La vie nouvelle dans le Christ Jésus, initiation au mystère de la grâce* (Coll. Horizons de la catéchèse), 1962, 160 p., 9 NF.

Editions de Lumen Vitae, Bruxelles.

A GODIN, s.j., *Adulte et enfant devant Dieu* (Coll. Cahiers de psychologie religieuse), 1961, 182 p. 75 fr. b; P. RANWEZ, s.j., J. et M.-L. DEFOSSA, J. GÉRARD-LIBOIS, *Ensemble vers le Seigneur* (Coll. La formation religieuse en famille), 1958, 267 p.; Mère ALBERT, o.p., Marc GUERET, o.p., Madame Albert MEEUS, Pierre RANWEZ, s.j., *Ecoute mon fils...,* 1961, 164 p., 11 NF.

Editions Mame, Tours-Paris.

Rudolph G BANDAS, 50 *ans de Catéchèse,* 1961, 284 p., 8,95 NF; Paul CELIER, *Que fais-je au monde?* (Coll. Siècle et catholicisme), 1962, 272 p., 8,95 NF; Gérard ELLARD, s.j., *La liturgie en marche,* 1961, 566 p., 32,91 NF; Marie-Dominique POINSENET, *Sainte Thérèse* (Coll. Votre nom, votre saint), 1962, 104 p., 7,50 NF; H. TROADEC, o.p., *Le message de Saint Jean,* 1962, 233 p.; *Le comportement chrétien* (Coll. Le sel de la terre), séries I et II élaborées par l'équipe de Poitiers, sous la direction de Monsieur l'abbé FAVREAU, 1960, 11,80 NF.

Editions Xavier Mappus, Le Puy.

Joseph LÉCUYER, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance,* 1962, 300 p.

Editions Brepols, Paris.

BÉNÉDICTINS D'HAUTECOMBE, *Missel dominical des Bénédictins,* 1962, 1300 p.

Editions Notre-Dame de la Trinité, Blois.

P. Benoit-Joseph BICKEL, o.f.m. cap., *Un prophète de la vraie joie : Saint François d'Assise,* 1960, 234 p.; Dom François de Sales POLLIEN, *Elévations sur l'Ave Maria,* 1961, 343 p.; Jeanne MORET, *La Vierge Marie dans la vie trinitaire,* 1962, 254 p.; P. WILLIBRORD, *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits,* 1960, 368 p.

Nouvelles éditions latines, Paris.

R.-Th. CALMEL, o.p., *Sur nos routes d'exil, les béatitudes,* 1960, 169 p., 7,50 NF.

Editions de l'Orante, Paris.

Alfred DELP, *Honneur et liberté du chrétien,* 1958, 215 p., 6,90 NF.

Editions ouvrières, Paris.

P. BARRAU, R. FAUREAU, G. POURCHET, *Familles ouvertes sur le monde* (Coll. Sacerdoce et laïcat), 1962, 144 p., 5,10 NF; Paul BARRAU, *Dans le monde* (Coll. Sacerdoce et laïcat), 1962, 184 p., 6 NF; Paul BARRAU, *La messe et le peuple aujourd'hui* (Coll. Eglise et monde ouvrier), 1960, 286 p., 6,90 NF; Joseph BECAUD, *Artisans de la paix parmi les peuples,* 1961, 155 p., 4,95 NF; Guy BELLONCLE, *Journal de notre jeunesse* (Coll. Economie et humanisme), 1962, 176 p., 6 NF; René BISSIÈRES, *Chercher la vérité, philosophie de toujours* (Coll. Points d'appui), 1962, 224 p., 9,30 NF; Josué DE CASTRO, *Le livre noir de la faim* (Coll. Economie et humanisme), 1961, 128 p., 5,25 NF; Jacques CHARPENTREAU et René KAES, *La culture populaire en France* (Coll. Vivre son temps), 1962, 208 p., 7,50 NF; Jacques CORTADE, *Le mystère du pardon* (Coll. Eglise et monde ouvrier), 1962, 144 p., 5,10 NF; Jean DE LIGNIÈRES, *Une mort marquée d'une croix,* 1962, 78 p., 3,60 NF; P. GLORIEUX, *Le laïc dans l'Eglise* (Coll. Sacerdoce et laïcat), 1960, 222 p., 6,60 NF; Lucien JERPHAGON, *Pascal* (Coll. Chrétiens d'hier et d'aujourd'hui), 1960, 109 p., 4,50 NF ; L.-J. LEBRET, Th. SUAVET, *Dans le combat du monde* (Coll. Economie et humanisme), 1962, 221 p., 7,50 NF; Joseph TEMPLIER, Michel DE CHEVEIGNÉ, Pierre TOULAT, *Essor technique et vie chrétienne* (Coll. Mon village), 1960, 200 p., 5,40 NF; Joseph THOMAS, s. j., *Croire en Jésus-Christ* (Coll. Economie et humanisme), 1961, 160 p., 5,40 NF.

Edizioni Paoline, Roma.

Licinio GALATI, *Maria la regina,* 1960, 359 p., 1000 lires.

Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Wilhelm THUSING, *Herrlichkeit und Einheit,* 1962, 128 p.

La pensée catholique, Bruxelles.

P. BOURGY, *La résurrection du Christ et des chrétiens* (Coll. Etudes religieuses), 1959, 87 p.; A. DONDEYNE, J. GIBLET, *Christianisme et vérité* (Coll. Etudes religieuses), 1959, 66 p.; A. LÉONARD, *Dialogue des chrétiens et non-chrétiens* (Coll. Etudes religieuses), 1959, 79 p.; H. VAN DEN BUSSCHE, *L'Evangile du Verbe* (Coll. Etudes religieuses), 1959, 75 p.

Editions Plon, Paris.

Paul-Henri SIRIEX, *Une nouvelle Afrique, A.O.F. 1957,* 278 p.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1964